

ad
Ueber die

GEWISSHEIT DER ERKENNTNISS.

Philos.

5431

Habilitationsschrift

der philosophischen Facultät der Universität zu
Leipzig vorgelegt

und als Einladung zu der am

26. April 1873 Morgens 11 Uhr im Bornerianum Nr. VI

zu haltenden Probevorlesung über

das

Verhältniss der Erkenntnistheorie zur Methaphysik

ausgegeben

von

Dr. Wilhelm Windelband.

LEIPZIG 1873.

Staatliche Bibliothek
Regensburg

Philos. 5431

C
Ueber die

GEWISSHEIT DER ERKENNTNISS.

Habilitationsschrift

der philosophischen Facultät der Universität zu
Leipzig vorgelegt

und als Einladung zu der am

26. April 1873 Morgens 11 Uhr im Bornerianum Nr. VI

zu haltenden Probevorlesung über

das

Verhältniss der Erkenntnisstheorie zur Methaphysik

ausgegeben

von

Dr. Wilhelm Windelband.

LEIPZIG 1873.

SBR 069026754153



Berichtigungen.

- Seite 17 Zeile 9 statt innersten lies Innersten.
„ 32 „ 8 statt logischer lies logischen.
„ 40 „ 13 v. u. statt der psychologischen lies die psychologische.
„ 45 „ 20 statt Vorstellung lies Vorstellungen.
„ 49 „ 9 statt zerstörte lies zerstört.
„ 50 „ 19 v. u. statt bei Resultaten lies beide Resultate.
„ 50 „ 5 v. u. statt Grunde lies Glaubens.
„ 51 „ 20 statt erhält lies enthält.
„ 53 „ 10 v. u. statt verlangt lies verlangte.
„ 54 „ 1 v. u. d. Anm. statt 43 lies 35.
„ 81 „ 5 v. u. statt der gestellten lies dargestellten.
„ 94 „ 1 statt wenn lies wie.

Gn 68/223

Staatliche Bibliothek
Regensburg

Wie im Verlaufe der Culturgeschichte die Wissenschaft bald als das geistige Hauptinteresse ganzer Generationen erscheint, bald hinter anderen Thätigkeiten der menschlichen Intelligenz mehr zurücktritt, so wechselt auch innerhalb des wissenschaftlichen Lebens das Interesse an den einzelnen Disciplinen — vergleichbar den mannigfaltigen Fäden eines Gewebes, deren einzelne bald an der Oberfläche sinnvolle Gestalten bilden, bald im Verborgenen fortlaufen, um anderen zur Ausbreitung Raum zu geben und erst an späterer Stelle selbst wieder in die Erscheinung zu treten. Es sind häufig die grossen Thatsachen der Vergangenheit, deren klare Erkenntniss im Vordergrunde der gelehrten Forschungen steht, und der Geist einer edlen Epoche, in welche sich die Gemüther mit ernster Bestrebung vertiefen: zu anderen Zeiten beschäftigen die ewig neuen Erscheinungen der Natur das staunende Denken der Menschen, und mit emsigem Fleisse bemühen sich die hervorragendsten Köpfe, in das Geheimniss ihrer Wirksamkeit einzudringen: und wieder zu anderen Zeiten scheint es, als ob der Geist, wie geängstigt von der Fülle der Erscheinungen in Natur und Geschichte, in sich selbst zurückflüchte und mit den tiefen Räthseln seines Innern zugleich die der ihn umgebenden Welt zu lösen hoffe.

Man wird einen solchen Wechsel, in welchem das wissenschaftliche Hauptinteresse zwischen Historik, Naturwissenschaft und Philosophie hin und her schwankt, in der Geschichte der Wissenschaften leicht verfolgen können, und mannigfach sind die Anregungen, welche zu einem solchen Wechsel Veranlassung gegeben haben. Die Ebbe und Fluth der geistigen Strömungen ändert nicht nur das Maass der in jedem Zeitalter auf das wissenschaftliche Denken überhaupt verwendeten Menschenkraft, sondern auch die Vertheilung des jedesmaligen Quantum auf die einzelnen Wissenszweige, und der Ursprung dieser veränder-

lichen Strömungen liegt keineswegs immer und allein in den Culturbewegungen des Denkens, sondern fast zum grösseren Theile in anderen Verhältnissen, durch welche die theoretische Kraft hier in unthätig bedrückter Spannung gehalten, dort zu eigner Bewegung frei gemacht, überall aber in der Richtung ihrer Wirksamkeit bestimmt wird, in politischen Beziehungen, industriellen Bewegungen, Entdeckungen, Erfindungen und in anderen Dingen, die mit der Geschichte der Wissenschaft nicht immer so unmittelbar zusammenzuhängen scheinen.

Dennoch wird der Culturhistoriker auch in dieser Mannigfaltigkeit gemeinsame Züge auffinden können, und zwar namentlich da, wo die Uebergänge mehr auf rein wissenschaftlichen Motiven beruhen. Betrachtet man z. B. genauer diejenigen Epochen, mit denen Perioden eingetreten sind, welche wir als speciell philosophisch bezeichnen dürfen, so fällt es in die Augen, wie das besondere Interesse sich der Philosophie immer zu solchen Zeiten zugewendet hat, wo auf irgend eine Weise der ganze Werth der bisherigen Forschungen in Frage gestellt und der Zweifel an der Gewissheit dieser Erkenntnisse in grösserer oder geringerer Ausdehnung geltend gemacht worden war. Wie nach altehrwürdigem Ausspruche der Krieg der Vater der Dinge, so ist auch der innere Kampf der Gedanken, der Zweifel, der Vater der philosophischen Erkenntniss. Es genügt ein einfacher Hinweis auf die beiden grössten Epochen der Philosophie, die Anfangspuncte zugleich der beiden grössten philosophischen Zeitalter, auf Socrates und Kant. Vor dem Einen lag das spitzfindig verworrene Gewebe der Sophisten, welche aus dem unentfalteten Tiefsinn der ersten metaphysischen Versuche nur die Unmöglichkeit einer sichern Erkenntniss gefolgert hatten; vor dem Anderen stand auf der einen Seite der starre, leblos unfruchtbare Formalismus der rationellen Philosophie, auf der anderen Seite der bodenlose Scepticismus der englischen Sensualisten: und indem Beide die unerschütterlichen Grundlagen einer gewissen Erkenntniss suchten, wurden sie die Väter zweier Zeitalter, in denen die Philosophie im Vordergrund der Culturinteressen stand. Es scheint auch in der Wissenschaft so zu sein, dass nach dem Bankerott in frischer Thätigkeit eine neue Blüthezeit hereinbricht.

Während somit die Wissenschaft überall da zur Philosophie zurückkehrt, wo mit dem Zweifel an der Gewissheit ihrer

Erkenntnisse die Verzweiflung an ihrer eignen Thätigkeit sich Bahn gebrochen hat, so ist es eben dieser Durst nach Gewissheit, der zu allen Zeiten den Einzelnen, er mochte kommen, aus welchem Gedankenkreise es war, in das philosophische Studium hineingetrieben hat. Dem tiefer schauenden Geiste entdeckt sich gar bald, dass die ganze Summe seiner Anschauungen und Kenntnisse, die er in unmittelbarer Bethätigung seines Lebens gewonnen, sich leicht in eine Reihe zweifelhafter Meinungen auflösen lässt, und mit dem Bedürfniss nach Gewissheit wendet er sich an diejenige Wissenschaft, welche in der Untersuchung der letzten Gründe des Seins und des Denkens die Unruhe der Seele zu stillen verspricht. Und so stark ist dieser Drang nach Gewissheit im menschlichen Innern, dass, wem es nicht beschieden ist, das Gewisse auf dem mühsamen Wege des Denkens zu suchen, oder wer auch in der Wissenschaft das Gewisse, das er suchte, nicht gefunden zu haben meint, zu allen Zeiten sich mit desto heisserer Gluth in diejenige Gewissheit gestürzt hat, welche der Glaube an die Autorität mehr dem Herzen als dem Verstande darbietet.

Es mag sich daher wohl verlohnen, zu untersuchen, was denn eigentlich diese Gewissheit, wonach alle denkenden Wesen so begierig sind, überhaupt sei, ob eine solche Gewissheit in der wissenschaftlichen Erkenntniss möglich sei und worin sie bestehe, und schliesslich, auf welchen Wegen diese Gewissheit des Wissens zu erreichen sei.

Vielleicht ist das Zeitalter derartigen Untersuchungen nicht so abhold, als man befürchten möchte: vielmehr vereinigen sich in der letzten Zeit manche Erscheinungen, um auf einen Umschwung aufmerksam zu machen, vermöge dessen sich das Interesse der wissenschaftlichen Welt der so lange verschmähten Philosophie allmählig wieder zuzuwenden beginnt, und es scheint fast, als ginge die Anregung dazu gerade von derjenigen Seite aus, von welcher die Philosophie noch vor nicht allzulanger Zeit entweder den heftigsten Widerspruch oder die verächtlichste Ignorirung zu erfahren gewohnt war. Und es wäre dies keineswegs unbegreiflich. Die ausserordentlich grosse Fülle geistiger Arbeit, welche in diesem Jahrhundert auf die Naturwissenschaft verwendet worden ist und verwendet wird, hat mit einem Aufschwunge dieser Wissenschaft, wie er in der Geschichte des Denkens fast ohne Beispiel ist, zugleich eine solche

Ausbreitung ihres Materials herbeigeführt, dass die Grenze, innerhalb deren sich die wissenschaftliche Thätigkeit des Einzelnen bewegen kann, sich immer enger und enger zieht, eine vollständige Beherrschung des ganzen Gebietes selbst für das Genie beinahe unmöglich geworden ist und die Naturwissenschaft fast zu existiren aufgehört hat, um den Naturwissenschaften Platz zu machen. Sie gleichen jetzt einem ausgebreiteten Bergwerk, in welchem ein Jeder mit stiller, langsam mühevoller Arbeit in seinem Stollen beschäftigt ist und nur noch so eben das Gehämmer hört, womit neben ihm, unter ihm, über ihm gleich einsame Genossen in die dunklen Gänge der Natur eindringen und kostbare Erze dem harten Gestein abgewinnen. Wenn es also wahr ist, dass Gegensätze sich anziehen, so muss aus solcher Anfangs vielleicht reizenden Isolirung der Einzelforscher sich allmählig zu allgemeinerer Erfassung der wissenschaftlichen Arbeit zurücksehnen, und das tiefere Bedürfniss nach einer deductiven Grundlage der Erkenntniss, welches sich jetzt mehr und mehr geltend zu machen und auszusprechen beginnt, ist nur ein bewussterer Ausdruck dessen, was bei aller Detailforschung nie verloren gegangen ist. Denn der Materialismus, der sich mit so grosser Emphase als das letzte Resultat der naturwissenschaftlichen Erkenntniss ankündigte, was war er schliesslich Anderes, als die Erneuerung eines alten philosophischen Systems, als der Versuch einer Naturphilosophie des Stoffs? Und indem er den Geist aus den Bewegungen dieses Stoffes zu deduciren und zu erklären unternahm, machte er nicht den Anspruch auf die Geltung eines philosophischen Systems wie jedes andere? Während er den Namen schmähte und verschmähte, suchte er doch selbst die Sache. Dass er sie nicht fand, dass dieser Versuch, eine Metaphysik zu machen aus den empirischen Begriffen einer einzelnen Wissenschaft, gründlich gescheitert ist, das möchte ein Loos sein, welches er mit manchen anderen metaphysischen Versuchen theilt, von so ganz verschiedenen Seiten sie auch die Probleme gestellt und zu lösen versucht haben.

Seitdem sich von diesem gescheiterten Versuche die Grössen der Naturforschung immer mehr zurückgezogen haben, wie denn überhaupt die eigentlich werthvollen exacten Forschungen nie davon berührt worden sind, verhielt sich die Naturforschung gegen die philosophische Erkenntniss vollkommen ablehnend,

und erst in neuester Zeit scheint sich ein fruchtbares Verständniss zwischen beiden Zweigen der Wissenschaft anbahnen zu wollen. Einen Theil des Verdienstes daran trägt die Philosophie selbst. Die Zeit ist vorüber, wo diese dem Phantom einer schöpferischen Erkenntniss in der blauen Luft der Einbildungskraft nachjagte. Das Wachs an den Flügeln des neuen Ikarus ist geschmolzen, und ein Meer von stolzen, gewaltigen Gedanken wird ewig den Namen des deutschen Idealismus tragen: die Philosophie aber, von der dieser Ikarus nur eine Erscheinungsform war, rettet sich auf festeren Boden und hat es eingesehen, dass sie mit klarerem Blicke sich im Reiche der Thatsachen umsehen muss, dass auch sie nichts Anderes vermag, als in der Gestaltung des Gegebenen ein Bild Dessen zu suchen, was ausser ihr geschaffen worden ist und ewig geschaffen wird. So sucht sie sich denn vor Allem in den Resultaten exacter Naturforschung zu orientiren, sie steigt aus ihrer luftigen Höhe herab, um mit den übrigen Wissenschaften Hand in Hand emporzusteigen, und indem sie die Fesseln abstreift, die sie sich selbst anzulegen sonst nur allzu geschäftig war, bemüht sie sich, die Sprache der gebildeten Welt zu reden.

Wenn nun diese der Naturwissenschaft zuneigenden Bestrebungen der Philosophie hauptsächlich auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie hervortreten, — demselben, auf welchem sich die folgenden Untersuchungen bewegen, — so hat das seinen Grund darin, dass auf diesem Gebiete die naturwissenschaftliche Erkenntniss ihr bisher am meisten und erfolgreichsten die Hand reicht. Eine neue Wissenschaft ist, wie über Nacht, entstanden, von der man nicht zu sagen weiss, ob sie mehr philosophisch oder naturwissenschaftlich ist, die Psychophysik, welche mit Messung und Induction dem Räthsel des leiblich-geistigen Zusammenlebens nachgeht, und die Physiologie der Sinnesorgane, eben jenes Gebiet, auf welchem das Physische und das Psychische in wunderbarer Gemeinsamkeit und Wechselwirkung in einander überfliessen, findet sich plötzlich zu ihrem eignen nicht geringen Erstaunen auf ihrem empirischen Wege zu einem Punkte geführt, wo die Uebereinstimmung ihrer Resultate mit einer der fundamentalsten Lehren der deutschen Philosophie unverkennbar in die Augen fällt. Man wird kaum zu weit gehen, wenn man in dieser Identität eine der grossartigsten und werthvollsten Thatsachen in der Geschichte der Wissenschaften

überhaupt erblickt. Denn wie feindliche Brüder stehen sich häufig genug in der Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens deductive und inductive Methode gegenüber, jede auf ihrem Rechte beharrend, jede mit einem wohl erworbenen Schatz von Erkenntnissen dieses Recht vertheidigend: und während sie sonst meistens das Gebiet ihrer Herrschaft einander streitig zu machen suchen, nehmen sie hier in endlicher Versöhnung von einem überaus wichtigen Punkte gemeinschaftlich Besitz. Diese beiden Linien, von so weit entfernten Regionen ausgehend, schneiden sich hier in einem Punkte und vereinigen sich in einem höchst bedeutsamen Resultate.

Dieses Resultat ist bekanntlich die Intellectualisirung der Anschauungsthätigkeit, es ist die nun wohl von keiner Seite mehr anzuzweifelnde Thatsache, dass nicht nur die sogenannten Eigenschaften der Dinge Bestimmungen sind, deren sinnliche Qualitäten lediglich den specifischen Energien unserer Sinnesorgane angehören, sondern auch, dass von der unmittelbaren Empfindung eines Gegenstandes keineswegs mehr die Rede sein kann, vielmehr die Vorstellung eines solchen überhaupt erst durch die in der Empfindung unbewusst thätige Anwendung der Verstandesfunctionen zu Stande kommt. Die metaphysische Bedeutung dieser Erkenntniss lehrt die Philosophie ihres Urhebers, der Kriticismus, und die Geschichte von deren Entwicklung zum Idealismus: die sceptische Tragweite dieser Lehre, — das beweist schon die Entwicklung des Denkens gleich nach Kant in Aenesidemus und Maimon, — ist nicht minder gross, und sie wird es namentlich für die Naturwissenschaft, weil dieselbe mit den empirischen Thatsachen der Sinnesempfindungen arbeiten und deren objective Giltigkeit annehmen muss, während doch gerade deren Gewissheit und Objectivität durch diese Intellectualisirung der Anschauung in gewisser Richtung in Frage gestellt ist.

So scheint es, als ob mit jeder höheren Erkenntniss ein tieferer Zweifel sich der Wissenschaft bemächtigen und immer von Neuem die Frage hervortreten müsse, was denn nun eigentlich an der ganzen Ausdehnung der Erkenntnisse, die man zu haben meine, als gewiss gelten dürfe.

Wenn es deshalb zunächst wünschenswerth ist, sich ganz klar darüber zu werden, was man unter Gewissheit verstehe, so sei es gestattet, zu diesem Zwecke von dem allgemeinen Sprachgebrauche des Wortes auszugehen.

Dasjenige Gebilde unserer psychologischen Thätigkeiten, für welches wir das Prädicat der Gewissheit in Anspruch zu nehmen nach dem Obigen überall so begierig sind, ist niemals die einzelne Vorstellung oder der einzelne Begriff. Zwar pflegen wir zu sagen, wir seien unserer einzelnen Vorstellungen gewiss, und man nennt wohl diese unsere Gewissheit die erste und unleugbarste aller unserer Erkenntnisse: allein einerseits kommt eine solche Gewissheit allen unseren Vorstellungen in ganz gleichem Maasse zu, und eine Vorstellung vom geringsten Grad der Stärke, wenn sie überhaupt noch über der Bewusstseinsschwelle liegt, ist uns genau so gewiss wie die stärkste dominirende Vorstellung, andererseits drückt diese Gewissheit garnicht irgend eine Qualität der Vorstellung, weder ihrer Intensität noch ihres Inhalts aus, sondern für gewiss wird dabei nur das erklärt, dass das Ich diese Vorstellung habe. Dies aber ist eine Beziehung zwischen zwei Vorstellungen, ein Urtheil. Von einer Gewissheit kann daher erst auf derjenigen Stufe der psychologischen Complexionen die Rede sein, auf der das Urtheil erscheint, und nur für dieses kann das Prädicat der Gewissheit in Anspruch genommen werden. Wenn von der Gewissheit eines Begriffs gesprochen wird, so ist dies ein uneigentlicher Ausdruck, mit welchem eigentlich die Gewissheit des Urtheils gemeint ist, dass der Inhalt jenes Begriffs wirklich sei: wenn z. B. der Glaube die Gewissheit des Gottesbegriffs anerkannt wissen will, so verlangt er nicht nur, dass wir zugeben, er habe die Vorstellung eines Gottes, sondern vor Allem, dieser von ihm vorgestellte Gott sei. So lässt sich das Prädicat der Gewissheit stets in ein zweites Urtheil fassen, worin ausgesprochen wird, dass der Inhalt eines ersten Urtheils wirklich sei, und so liegt in der Gewissheit eine über das Gebiet des Denkens in dasjenige des Seins hinübergreifende Tendenz; es ist dasjenige Prädicat, durch welches wir für unsere Vorstellungen einen Werth in Anspruch nehmen, der ausserhalb unseres Vorstellungsprocesses seine selbständige Geltung hat. Dieser Werth, vermöge dessen sich die Erkenntniss identisch mit dem

Sein wissen will, wird die Wahrheit genannt, welche danach als das ideale Bild eines Realen erscheint.

Somit ist die Gewissheit der Erkenntniss dasjenige Prädicat unserer Urtheile, durch welches wir dem Inhalt derselben Wahrheit zuschreiben.

Allein diese ganze eben entwickelte Bedeutung der Gewissheit als eines Prädicats unserer Urtheile ist eine abgeleitete. Wir nennen gewiss im abgeleiteten Sinne diejenigen Urtheile, deren wir uns gewiss sind, d. h. die Gewissheit ist ursprünglich kein Prädicat der Urtheile, sondern ein Zustand der erkennenden Seele*), in welchem sich dieselbe zu dem Inhalte des Urtheils in einer gewissen, näher zu untersuchenden Beziehung befindet. In diesem Character der Gewissheit als eines psychologischen Zustandes liegt es begründet, dass die Frage nach der Gewissheit nicht in's Unendliche treibt. Denn wäre die Gewissheit nur jenes oben beschriebene zweite Urtheil, worin irgend einem ersten Urtheil Wahrheit in der bezeichneten Bedeutung zugeschrieben würde, so müssten wir für dies zweite ebenfalls ein die Wahrheit desselben aussprechendes drittes Urtheil verlangen, und frügen wir so nach der Gewissheit der Gewissheit, so müssten wir wieder nach einer Gewissheit der Gewissheit der Gewissheit fragen u. s. f. bis in's Unendliche. Dadurch aber, dass bereits jenes zweite Urtheil nur der logische Ausdruck eines psychologischen Zustandes ist, in welchem sich die Frage-
thätigkeit der Erkenntniss beruhigt, wird dieser ganze unendliche Process unmöglich gemacht. Schon die erste Frage nach einer Gewissheit der Gewissheit fällt uns gar nicht ein, und zwar lediglich aus dem Grunde, weil durch das Urtheil der Gewissheit ein psychologischer Zustand herbeigeführt ist, in welchem keinerlei Antriebe zu weiterem Zweifel und weiterer Beunruhigung liegen. Die Gewissheit gehört daher der psychologischen Seite des Denkens an, und wir werden über jene nähere Beziehung, in welcher sich die erkennende Seele im Zustande der Gewissheit zu ihren Vorstellungen befindet, nur

*) Es wird hier, wie in den ganzen folgenden Untersuchungen, der Begriff der „Seele“ ohne irgend welche metaphysischen Voraussetzungen nur der Einfachheit des Ausdrucks halber für die Gesammtheit der psychischen Erscheinungen und Bewegungen angewendet werden und nur in den metaphysischen Schlussbemerkungen eine schärfere Fassung finden.

klar werden können, wenn wir auf die psychologischen Grundbedingungen des Denkens überhaupt zurückgehen.

Die psychologische Auffassung des Denkens scheint uns überhaupt den erkenntnistheoretischen Untersuchungen wenigstens überall zu Grunde gelegt werden zu müssen. Denn welches auch die logischen Formen und die metaphysischen Inhaltsbestimmungen des Erkennens sein mögen, so ist das Erkennen selbst zunächst ein durchaus psychologischer Vorgang, dessen Grenzen, Werth und Berechtigung man füglich an seinen psychologischen Gründen und Zwecken prüfen muss. Unsere gesammte Denkhätigkeit hat ihren Grund nicht direct in den Verhältnissen unserer Vorstellungen, sondern vielmehr in dem ungleichgewichtigen Zustande, in welchen sie die Seele versetzen. In der Vorstellung, im Begriff, im Urtheil ihrer rein logischen Natur nach ist kein einziges Moment zu entdecken, das zum Weiterdenken, zu einer Entwicklung und Ausgleichung des logischen Inhaltes aufforderte: vielmehr geschehen diese Thätigkeiten nur deshalb, weil die Vorstellungen psychische Kräfte sind und als solche durch eine Strebethätigkeit der Seele so lange in Bewegung gesetzt werden, bis ein Gleichgewicht, das wir näher zu bestimmen haben werden, erreicht ist. So lange man diesen psychologischen Character des Denkens ausser Acht lässt, wird man allerdings die Formen des Denkprocesses abstrahiren und vollständig begreifen können, aber man wird in den eigentlichen Triebmechanismus des Erkennens nicht eindringen. Man setze z. B. die beiden Prämissen $M=P$, $S=M$: so lehrt die formale Logik nur, dass, wenn aus diesen Prämissen ein Schluss gemacht werden soll, derselbe nothwendig die Form $S=P$ annehmen muss. Aber aus blosser Logik ist nicht einzusehen, weshalb überhaupt ein Schluss gemacht werden, weshalb die beiden Prämissen nicht so ruhig neben einander stehen bleiben sollen. Dass sie es nicht thun, davon ist der zureichende Grund nicht ein logischer, sondern ein psychologischer Vorgang. Das Zusammentreffen der beiden als Prämissen anzusehenden Urtheile in der Seele war entweder beabsichtigt oder unwillkürlich. Im ersten Falle waren die beiden Urtheile aufgesucht worden, um durch ihre Vereinigung im Schluss zu einem Urtheil über die Verbindung der beiden Begriffe S und P zu gelangen, es lag also schon der Bildung der beiden Urtheile die psychologische Fragethätigkeit zu Grunde, wie wohl

die Begriffe *S* und *P* zu vereinigen seien. Im zweiten Falle, wo der psychologische Mechanismus die beiden Urtheile unwillkürlich zusammengeführt, springt, sobald beide zum Bewusstsein gelangt sind, dieselbe Frage hervor und beantwortet sich im Schlusse. Die ganze logische Bewegung beruht also auf dieser Fragethätigkeit, und diese Fragethätigkeit lässt sich immer darauf zurückführen, dass die Seele nach einer Vereinigung zweier oder mehrerer Vorstellungen hinstrebt. Während also die Form des Processes die logische ist, muss der ganze Process selbst als solcher psychologisch aufgefasst werden. Hier liegen die Grenzen der formalen Logik: sie erklärt, wie wir denken, aber nicht, dass wir denken. Wir könnten hinzufügen, sie erklärt auch nicht, was wir denken. Wenn man den Vorgang des Denkens als eine Bewegung auffasst, so hat es die Logik weder mit dem Bewegten, noch mit dem Grunde der Bewegung, sondern lediglich mit der Form derselben zu thun. Die dialectische Logik der absoluten Philosophie, welche mit einem Schlage und von einem Standpuncte aus zugleich erklären wollte, dass, wie und was gedacht wird, übersah von dieser Seite den psychologischen Character der Erkenntniss vollständig und deutete in Folge dessen die psychologische Gegen-einanderbewegung der Vorstellungen in einen objectiven Kampf- und Versöhnungsprocess des Vorstellungsinhalts um.

Dass also überhaupt gedacht wird, hat nicht logische Gründe, sondern psychologische Ursachen, und es fragt sich, ob in denselben nicht eine gemeinschaftliche Grundbestimmung aufgefunden werden kann. Wenn wir der Fragethätigkeit in ihren Functionen folgen und auf die primitivsten Aeusserungen derselben zurückgehen, so finden wir die Aufmerksamkeit zunächst überall mit dem Aufsuchen von Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten, Verwandtschaften und Widersprüchen in den Merkmalen unserer Vorstellungen beschäftigt und sehen auf Grund solcher Beobachtungen stets unsere Denkhätigkeit sich in der Richtung des Gleichen, Aehnlichen, Verwandten bewegen, das Unverwandte dagegen eliminiren und das Widersprechende solange bearbeiten, bis es irgend eine Vereinigung gefunden hat. Man muss daraus schliessen, dass es der Seele unmöglich ist, disparate Vorstellungen mit gleicher Energie in sich aufrecht zu erhalten, dass der Widerspruch der Vorstellungen für sie ein Motiv der Unruhe und einer Bewegung in diesen Vorstel-

lungen ist, vermöge deren die gemeinschaftlichen Merkmale derselben sich vereinigen, der Rest aber unter die Bewusstseinschwelle zurücksinkt. Dies Streben nach einer Einheit ihrer mannichfaltigen Vorstellungen ist die Grundlage aller Denkhätigkeit der Seele: alles Unverwandte und gar Widersprechende ist für sie ein Motiv, in der Bewegung des Denkens diese Einheit neu zu suchen. Da wir nicht gesonnen sind, uns hier auf irgend welche metaphysischen Standpunkte zu stützen, so sehen wir gänzlich davon ab, dass dies Streben nach Einheit der Vorstellungen als eine Aeusserung der metaphysischeinheitlichen Thätigkeit der Seele anzusehen ist, und beschränken uns lediglich auf die psychologische Thatsache, dass dieses Einheitsbestreben allen Operationen des Denkens zu Grunde liegt. Der Fortschritt von der Wahrnehmung zum Begriff, die Bildung allgemeiner Vorstellungen, ist der erste Schritt dazu, wofür die Vergleichung und Unterscheidung nur als das Mittel der Aufmerksamkeit betrachtet werden muss: der Fortschritt vom Begriff zum Urtheil, die Bildung der Vorstellungen von der Zusammengehörigkeit der Begriffe, erscheint, psychologisch betrachtet, lediglich als Fortsetzung dieser auf die Einheit der Vorstellungen gerichteten Thätigkeit: und endlich der Fortschritt vom Urtheil zum Schluss, die Bildung neuer Urtheile aus schon vorhandenen, beruht ebenfalls auf dem Bestreben, bisher noch nicht im Urtheil vereinigt gedachte Begriffe vermittelst der schon gefundenen Vereinigungen zu verknüpfen. Hier unterscheiden sich inductive und deductive Schlussreihen sehr bedeutend. Der inductive Schluss erscheint als der directe Weg der immer höhere Einheiten suchenden Denkhätigkeit: er verhält sich zu einer Reihe von Urtheilen genau so, wie der Begriff zu einer Reihe von Wahrnehmungen, indem er all diese verschiedenen Urtheile in ein gemeinschaftliches verbindet. Wenn dagegen der deductive Schluss nur neue Begriffsverbindungen sucht, die oft von einem geringeren Allgemeinwerth sind, als die schon vorhandenen, so geschieht dies, weil die Seele aus (theoretischen oder practischen) psychologischen Motiven gerade für die Vereinigung der beiden im Schluss verknüpften Begriffe interessirt ist und daher den Mittelbegriff nur als ein Mittel zur Erreichung jener Vereinigung benutzt. Sobald daher in der Seele Vorstellungen vorhanden sind, zwischen denen die Aufmerksamkeit Beziehungen zu entdecken vermag, so vollzieht

sich das Einheitsstreben sofort in der Form der Begriffsbildung, des Urtheilens und des Schliessens, und sie wendet den gesamten Apparat ihrer Einbildungskraft und ihres Gedächtnisses an, um, wenn es nöthig ist, durch Mittelglieder diese Verbindungen zu finden. Gelingt ihr dies aber nicht — und je nach der Energie der Aufmerksamkeit und dem Interesse des Gegenstandes ermattet dies Bestreben früher oder später —, so wird man bemerken, dass zwei unvereinbare oder unvereinbare Vorstellungen nicht mehr neben einander bestehen können: es wird entweder die eine von der anderen oder beide von neuen Vorstellungen verdrängt werden. Mehrere Vorstellungen können somit nur dadurch sich neben einander erhalten, dass sie ihre Vereinigung suchen *), die unzusammenhängenden Elemente ausscheiden und ihre Einheit als eine höhere, sie beide umfassende Vorstellung erzeugen: sie setzen daher die nach dieser Einheit strebende Seele so lange in einen unruhig thätigen Zustand, bis sie ihre Vereinigung gefunden haben und die Vorstellung dieser Vereinigung dem Einheitsstreben das Gleichgewicht hält. Ist aber durch die Entfernung der Widersprüche und des Unverwandten dieses Gleichgewicht erlangt, so hört selbstverständlich die Bewegung in den Vorstellungsmassen solange auf, bis neue Vorstellungen dasselbe entweder stören oder das Interesse der Seele so in Anspruch nehmen, dass die ganze erste, in's Gleichgewicht gekommene Masse unter die Bewusstseinsschwelle sinkt. In diesem selben Gleichgewichtszustande erscheint diese Vorstellungsmasse jedoch bei der Reproduction, und einer solchen dem Gedächtnissvermögen als gleichgewichtig übergebenen Summe von Vorstellungen erfreut sich die Seele als eines unentreissbaren Besitzes, sie ist sich der durch dieselbe dargestellten einheitlichen Erkenntniss gewiss. Dies ist, rein psychologisch und ohne Rücksicht auf den Inhalt der Erkenntniss betrachtet, der Zustand der Gewissheit. Die Seele zweifelt nicht mehr an ihren Erkenntnissen, wenn sie die Widersprüche daraus entfernt und die Möglichkeit einer einheitlichen Verknüpfung derselben gefunden hat. Diese Einheit stellt sich nun nach den verschiedenen Graden der Erkenntniss in verschiedenem Werthe dar. Wir sind uns unserer Wahrnehmungen,

*) Vergl. Helmholtz, Physiologische Optik. p. 804. (Erklärung der Erscheinungen des Wettstreits.)

unserer Begriffe, unserer Urtheile gleich gewiss, sobald wir in ihnen keine Widersprüche zu entdecken vermögen: aber die Gewissheit des Urtheils ist uns die werthvollste, weil sie die reichste und umfassendste ist.

Gewissheit ist derjenige psychologische Zustand, in welchem sich die Seele einer widerspruchslosen Einheit ihrer Vorstellungen bewusst ist.

Wir haben nun zwei Definitionen der Gewissheit gefunden, welche sich allerdings bisher sehr wenig ähnlich sehen: aber sie haben es auch mit zwei sehr verschiedenen Gegenständen zu thun. Die eine bezieht sich auf eine erkenntnistheoretische Eigenschaft unsrer Urtheile, die andre beschreibt nur einen psychologischen Zustand, in welchen die Seele sich durch das widerspruchslose Verhältniss ihrer Vorstellungen versetzt findet. Es wird sich daher eine Beziehung zwischen beiden Definitionen nur auffinden, indem man die bisher nur psychologisch betrachteten Denkhätigkeiten in ihrer erkenntnistheoretischen Bedeutung prüft. Richten wir deshalb unsere Aufmerksamkeit darauf, wie die Seele die so lebhaft angestrebte Vereinigung ihrer Vorstellungen überhaupt herbeizuführen im Stande ist, und suchen wir dasjenige Moment in dieser Thätigkeit, wodurch es möglich wird, dem Inhalte der Vorstellungen einen Werth zuzuschreiben, der auch ausserhalb der Vorstellung seine Geltung behält. Nun erst rücken wir dem Kernpunkte unserer Frage nah: denn es hat uns nicht entgehen dürfen, dass die Beschreibung der rein psychologischen Momente des Gewissheitszustandes uns schliesslich nur zu einer deutlicheren Vorstellung von jener wenig werthvollen Gewissheit geführt hat, die wir im Anfang unserer Untersuchung berührten und von der wir damals sagten, dass sie uns nur des Besitzes dieser Vorstellungen, nicht aber ihres Erkenntnisswerthes versichere. Es leuchtet somit ein, dass wir der eigentlichen Bedeutung der Gewissheit gleich fern geblieben sind, gleichviel ob wir nun den Vorstellungsinhalt der Gewissheit in eine logische Formel brachten, wie in der ersten Definition, oder ob wir, wie zuletzt versucht wurde, die bloss psychologischen Characteristica der Gewissheit aufsuchten. Beide Definitionen sind gleich einseitig: in der einen handelt es sich nur um ein Verhältniss der Vorstellungen zu der unabhängig von ihnen gedachten Wahrheit, in der andern nur um ein Verhältniss der Seele zu ihren Vor-

stellungen. Das aber können wir schon an dieser Stelle voraussehen, dass, wenn zwischen diesen beiden Definitionen eine Verbindung gefunden wird, wir schliesslich zu einer Beziehung gelangen werden, in welche die Seele durch die Vorstellungen zu den Gegenständen derselben tritt. Hier also müssen wir den psychologischen Standpunct überschreiten und uns mit dem objectiven Character des Denkens beschäftigen.

Der psychologische Trieb, welcher der Denkhätigkeit zu Grunde liegt, ist das Streben der Seele nach der Einheit ihrer Vorstellungen, die Vereinigung der Wahrnehmungen in Begriffe, der Begriffe in Urtheile, der Urtheile in Schlüsse. Die Form nun, in der diese Vereinigung geschieht, ist die logische: aber es leuchtet ein, dass diese logische Form auch nur den Weg darstellt, auf welchem die Einheit gefunden wird, dass der Inhalt dieser Vereinigung selbst aber nicht von der logischen Form, sondern vielmehr vom Inhalte der Vorstellungen abhängt. Wäre die Qualität des Vorstellungsinhaltes dabei nicht entscheidend, so müsste die Seele, da sie über den logischen Apparat vollständig frei verfügt, jede Vorstellung mit jeder anderen zu einer Einheit verbinden können. Das negative Urtheil wird hier die Stellung des Denkens zu seinem Inhalte klar machen. In einem solchen ist die ganze Freiheit der logischen Thätigkeit entfaltet, zwei Begriffe sind in einem einheitlichen Urtheile zusammengefasst: und doch sagt gerade eben diese ihre Vereinigung nichts Anderes aus, als dass zwischen ihnen beiden keine Vereinigung möglich sei. Das negative Urtheil enthält somit nur logisch eine Vereinigung zweier Begriffe: in erkenntnistheoretischer Beziehung dagegen ist es der Verzicht des Denkens auf die Vereinigung dieser beiden Begriffe*). Und da dieser Verzicht nicht auf der Unmöglichkeit beruht, die beiden Begriffe in einer logischen Form zu vereinigen — dies leistet ja das negative Urtheil —, sondern vielmehr auf der völligen Verbindungslosigkeit zwischen dem Inhalte beider Be-

*) Damit soll der Werth negativer Urtheile für die Erkenntniss nicht geleugnet, sondern nur beschränkt werden: sie sind keine Erkenntniss selbst, sondern nur methodische Mittel. Jedes negative Urtheil ist im Denkprocess ein limitirender Fortschritt, es ist der Abschluss eines Weges, auf dem sich nun die Seele klar gemacht hat zu einer Vereinigung ihrer Vorstellungen nicht gelangen zu können, und es enthält somit stets die Aufforderung, einen anderen Weg einzuschlagen.

griffe, so beweist die einfache Thatsächlichkeit negativer Urtheilsformen die Abhängigkeit des Denkprocesses von seinem Inhalte. Das menschliche Denken ist kein schöpferisches, sondern nur ein suchendes, und die logischen Formen, weit entfernt, ihren Inhalt zu erzeugen, sind nur die Mittel, durch welche die Seele, um zur Einheit ihrer Vorstellungen zu gelangen, die in dem Inhalte dieser Vorstellungen selbst enthaltenen Vereinigungspuncte aufsucht. Um unsere Vorstellungen zu vereinigen, müssen wir den Inhalt derselben in diejenige Verbindung setzen, welche ihm zukommt, wenn sie nicht getrennt vorgestellt werden, d. h. um zur Einheit der Vorstellungen zu gelangen, müssen wir die Verbindung derselben so vorstellen, wie sie unabhängig von der Vorstellungsthätigkeit durch den Inhalt der Vorstellungen an sich gefordert wird. Auf dieser Abhängigkeit der Denkopoperationen vom Inhalt der Vorstellungen beruht die Möglichkeit, mittelst der Denkformen einen ausserhalb des Denkens seienden Inhalt zu erfassen, beruht das Verhältniss des Denkens zu Gegenständen oder sein objectiver Character. All unser Denken beschäftigt sich damit, Beziehungen zwischen Vorstellungen aufzufinden, und zwar eben diejenigen, welche den Verhältnissen des Vorstellungsinhaltes an sich entsprechen.

Ein solches Abhängigkeitsverhältniss des Denkens von seinen Gegenständen, müssen selbst diejenigen Lehren zugestehen, welche mit der Auflösung des Dinges an sich eine solche „Ordnung der Vorstellungen nach der Ordnung der Dinge“ im realistischen Sinne zurückweisen. Denn wenn die idealistische Erkenntnistheorie die Beziehung unserer Vorstellungen auf ein ausserhalb des Denkens befindliches Sein, metaphysisch für unmöglich erklärt, so muss sie doch eine solche Beziehung psychologisch anerkennen. Wenn auch wirklich die ganze Summe desjenigen, was dem unmittelbaren Bewusstsein als Gegenstand erscheint, sich als ein Erzeugniss der productiven Einbildung eines allgemeinen Ich erweist, so ist doch nicht zu verkennen, dass alle diese Erzeugnisse für die Denkhätigkeit des Individuums Gegenstände ganz im Sinne des unbefangenen Denkens bleiben, d. h. unabhängig von willkürlicher Construction und der Auffassung des reflexiven Bewusstseins von aussen gegeben —, dass daher für das erkennende Individuum die Erkenntniss auch in diesem Falle eine objective und das uralt

empiristische Kriterium der Wahrheit als einer Uebereinstimmung des Denkens mit seinem Gegenstande, lediglich dasselbe bleibt. Ohne daher schon hier einer späteren Untersuchung darüber vorzugreifen, was eigentlich metaphysisch die Objecte der Anschauung sind, können wir doch feststellen, dass alle auf dieser Anschauung fussenden Denkoperationen es mit einer für das Individuum objectiven Erkenntniss zu thun haben. Wenn nämlich der Idealismus nachweist, dass die sogenannten Qualitäten nicht Eigenschaften der Dinge, sondern der in der Anschauung thätigen Intelligenz sind, so muss doch bedacht werden, dass diese gesammte Anschauung sich im Individuum mit einer mechanischen Nothwendigkeit vollzieht, über welche dasselbe nicht Herr ist, und dass daher für den Denkfortschritt des Individuums die Resultate der Anschauung gegebene Objecte bleiben. Daher kann man sagen, dass die kritische Erkenntnistheorie psychologisch (für die menschliche Erkenntniss) ebenso realistisch ist, als sie metaphysisch (für das absolute Ich) dem Idealismus huldigt, und dies hat schon Kant ausgesprochen, indem er dem Raum, der Zeit und den Kategorien „empirische Realität und transscendentale Idealität“ zuschrieb. Wenn Kant, nur auf die Untersuchung der formgebenden Principien bedacht, die Möglichkeit der einzelnen Wahrnehmung unerklärt liess, welche sich bekanntlich dem Individuum mit der gleichen Nothwendigkeit aufdringt, wie jene allgemeinen Principien, — ein Vorwurf, den ihm schon Jacobi an mehr als einer Stelle mit Recht machte —, so war dies ein Mangel seiner Theorie, den Fichte in consequent idealistischer Weise durch die absolut freie Thätigkeit der productiven Einbildung zu ergänzen suchte.

Ohne uns daher an irgend welche metaphysische Theorien anzulehnen, können wir, auf dem reflexiven Character der menschlichen Denkthätigkeit bestehend, an einem objectiven Werthe der Denkoperationen festhalten, wenn wir nur unter objectiv (ohne Beimischung metaphysischer Vorstellungen) lediglich das von der Subjectivität Unabhängige und derselben Gegebene verstehen: und unter diesem Gesichtspuncte kann es nicht mehr zweifelhaft sein, dass die Seele, indem sie die Einheit ihrer Vorstellungen sucht, dies nur erreichen kann, indem sie dieselben nach ihrer objectiven Ordnung verbindet. Der psychologische Trieb nach Einheit der Vorstellungsthätigkeit realisirt

sich in dem Aufsuchen der objectiven Erkenntniss. Die Seele, ursprünglich nur bestrebt, der Mannichfaltigkeit der Vorstellungen gegenüber die Einheit ihrer Thätigkeit aufrechtzuerhalten, kann dieses Streben nur erfüllen, indem sie die objective Verbindung ihres Vorstellungsinhaltes aufsucht.

Wenn man diese Thatsache anerkennt, so möchten wir in derselben den Schwerpunkt aller erkenntnisstheoretischen Untersuchungen erblicken. Denn nur hieraus erklärt es sich, wie der an sich rein psychologische und im innersten der Seele vorgehende Denkprocess eine Beziehung gewinnen kann, welche über die erkennende Seele hinaus in andere Regionen — seien sie nun metaphysisch welche man wolle — sich erstreckt; nur hieraus begreift es sich, wie die unter dem logischen Gesetze des Denkens vollzogenen Complexionen der Vorstellungen einen Anspruch auf die Identität ihres Inhaltes mit Verhältnissen erheben können, die ausserhalb der erkennenden Seele objectiven Bestand haben sollen. Ohne diese Thatsache würden wir nie von einer Erkenntniss, sondern immer nur von Vorstellen und Denken reden dürfen, und es würde unbegreiflich bleiben, wie jemals ein Product des psychologischen und des logischen Processes einen erkenntnisstheoretischen Werth erreichen könnte. Wenn die Erkenntnisstheorie eine Wissenschaft ist, die sich mit gleicher Energie auf den Gebieten des Psychologischen, des Logischen und des Metaphysischen zu bewegen hat, so liegt in dieser Thatsache ihr Mittelpunkt, insofern sich darin übersehen lässt, wie der psychologische Process vermittelt der logischen Functionen metaphysische Verhältnisse zu begreifen vermag.

Hier nun suchen wir auch die Wurzel der Gewissheit. Wenn die Seele die widerspruchslose Einheit ihrer Vorstellungen als Gewissheit empfindet und wenn der Weg zu dieser Einheit identisch ist mit dem Aufsuchen der objectiven Verhältnisse des Inhaltes ihrer Vorstellungen, so muss mit dem Zustande der Gewissheit zu gleicher Zeit die Vorstellung verbunden sein, dass der Inhalt der Vorstellungen, deren die Seele gewiss ist, objective Wahrheit besitze. Damit haben wir in der That die gesuchte Verbindung jener beiden Definitionen gefunden, von denen die erste nur die gewissen Vorstellungen, die zweite nur den Zustand der gewissen Seele characterisirte. Jetzt ist es klar geworden, dass und wesshalb die Seele, wenn

sie der widerspruchslosen Einheit ihrer Vorstellungen gewiss ist, für diese Einheit den Werth einer objectiven Erkenntniss beansprucht, und so können wir unsere Untersuchung in die folgende Vereinigung der beiden Bestimmungen zusammenfassen:

Gewissheit ist derjenige psychologische Zustand, in welchem sich die Seele der widerspruchslosen Einheit ihrer Vorstellungen als einer objectiven Wahrheit bewusst ist.

In dieser Gewissheit tritt nun also die Seele wirklich in eine bestimmte Beziehung nicht nur zu ihren Vorstellungen, sondern zu den Gegenständen derselben, indem sie die Verhältnisse der Vorstellungen für identisch mit denjenigen der Gegenstände erklärt. Damit ist die Gewissheit als erkenntnistheoretischer Begriff gewonnen: demnach werden wir von diesem Standpunkte aus die beiden verschiedenen Seiten des Begriffs, von denen wir in unserer Bestimmung ausgingen, abermals sehr sorgfältig zu unterscheiden haben. Denn wenn es die Natur des Denkprocesses erfordert, dass die Seele, indem sie die Einheit der Vorstellungen sucht, die objective Erkenntniss anstreben muss, so ergiebt sich allerdings für den psychologischen Zustand der Gewissheit die Folge, dass die Seele die Erfüllung ihres Einheitsstrebens als eine Leistung objectiver Erkenntniss ansehen muss. Damit aber ist noch nicht gesagt, dass jede Erfüllung des Einheitsstrebens wirklich eine objective Erkenntniss sei, wohl aber, dass sie der Seele als solche erscheine. Es ist sehr wohl möglich, dass wir eine widerspruchslose Einheit unserer Vorstellungen gefunden haben, die noch lange keine Wahrheit ist, wenn wir sie auch nach dem oben Entwickelten dafür halten müssen. Hieraus folgt die wichtige Thatsache, dass die Gewissheit als psychologischer Zustand vorhanden sein kann, wenn die Gewissheit als objective Erkenntniss noch gar nicht erreicht ist. Der Zustand der Gewissheit involviret immer die Vorstellung der objectiven Erkenntniss, aber keineswegs immer die objective Erkenntniss selbst. Die Denkhätigkeit der Individuen beruhigt sich eben auf verschiedenen Puncten, wobei sie aber immer in den Zustand der Gewissheit übergeht, und die Verschiedenheit dieser Puncte beruht nicht nur auf der verschiedenen Intensität des Einheitsstrebens, sondern einerseits auf der verschiedenen Stärke, mit der die Vorstellungen selbst für das Interesse des Individuums auftreten, andererseits aber in der verschiedenen Klarheit und

Deutlichkeit, mit der sie in der Denkhätigkeit enthalten sind. Denn es leuchtet ein, dass die Seele sich mit ihrem Einheitsbestreben desto eher beruhigen wird, je schwächer die Vorstellungen sind, mit denen sie es zu thun hat, und je weniger klar die begrifflichen Elemente derselben auseinander gelegt sind, dass sie sich bei einer deshalb zu früh eingebildeten Einheit ebenso beruhigen wird, wie bei einer objectiven. Es ist bekannt, dass nach der Verschiedenheit der Klarheit und Schärfe im Denken der Eine sich mit einem schwierigen Probleme da herumschlägt, wo der Andere in einer harmlosen Gewissheit schwelgt, dass gerade hierin der grosse Abstand der Wissenschaft und besonders der Philosophie von dem gewöhnlichen Denken und häufig die völlige Unbegreiflichkeit wissenschaftlicher Untersuchungen für den sogenannten „gesunden Menschenverstand“ liegt. Welche Mühe hat sich eine der bedeutendsten neueren Philosophien gegeben, um überhaupt erst die Widersprüche klar zu machen, welche in den überall ungehindert umlaufenden Grundbegriffen allen Denkens enthalten sind!

Hierauf stützt sich eine Terminologie, welche wir im Folgenden der Kürze wegen anzuwenden gedenken. Wir wollen den Zustand, in welchem die Seele sich der Einheit ihrer Vorstellungen als einer objectiven Erkenntniss bewusst ist, die subjective Gewissheit, die Eigenschaft der Urtheile aber, vermöge deren sie die Verhältnisse der vom Vorstellungsprocess unabhängigen Gegenstände ausdrücken, die objective Gewissheit nennen. Dann dürfen wir nach dem Vorigen behaupten: die subjective Gewissheit enthält immer die Vorstellung der objectiven; allein sie garantirt dieselbe in keiner Weise, auch die stärkste subjective Gewissheit kann niemals ein Beweis für die objective Gewissheit sein. Danach ist die subjective Gewissheit nur eine psychologische Thatsache, welche ebensogut berechtigt als unberechtigt sein kann. Die objective Gewissheit erst enthält ihre Berechtigung.

Das subjective Verhältniss, welches wir zwischen der widerspruchslosen Einheit der Vorstellungen und der objectiven Wahrheit aufgefunden haben, wirft ein höchst interessantes Licht über die Grenzen der Berechtigung, mit welcher man lange Zeit den Satz des Widerspruches als ein allbeherrschendes Princip an die Spitze der Philosophie gestellt hat. Wenn die Denkhätigkeit, um in den Ruhezustand der Gewissheit überzugehen,

bei einer Einheit ihrer mannichfachen Vorstellungen angelangt sein muss, so muss die Erkenntniss, welche jene Gewissheit enthalten soll, zu allererst der formalen Forderung entsprechen, unter der die Vorstellungen logisch mit einander einig sein können *), so darf innerhalb des Begriffs, der die Gewissheit in sich tragen soll, keinerlei Widerspruch mehr enthalten sein. Daher ist der Satz $A = A$ unbedingt die *conditio sine qua non* jeder Gewissheit: allein es ist aus den obigen Ausführungen klar, dass sein Werth den einer *conditio sine qua non* nicht überschreitet, dass er an und für sich allein nimmermehr als ein Kriterium der Wahrheit angesehen werden kann. Das Nichtwidersprechende einer Vorstellung ist wohl ein Merkmal der wahren Vorstellung, aber nicht das entscheidende, charakteristische; und es können gar manche Vorstellungen, die logisch widerspruchslös sind, ohne jeden Erkenntnisswerth sein. Der Satz des Widerspruchs garantirt daher nur die Möglichkeit eines Begriffs, niemals seine Wirklichkeit, deren Kriterien auf ganz anderen Gebieten liegen. Die Verwechslung aber der logischen Möglichkeit mit der erkenntniss-theoretischen Wirklichkeit, wie sie in der Erhebung des Satzes $A = A$ zum Fun-

*) Es möchte gleich hier eine Andeutung am Platze sein, deren Ausführung nicht innerhalb der Grenzen dieser Abhandlung liegt. Zwischen dem psychologischen Einheitsbestreben der Seele und der logischen Grundform $A = A$, welche sich als die *conditio sine qua non* von dessen Erfüllung darstellt, dem Satz des Widerspruchs, findet eine so auffallende Verwandtschaft statt, dass dieselbe nicht unbeachtet bleiben kann. Wie die Vorstellungen als psychologische Kräfte so lange einander widerstreben, bis sie in einer gemeinschaftlichen Vorstellung verbunden sind — ein Verhältniss, aus welchem sich übrigens die grössere Vorstellungskraft eines Urtheils gegenüber derjenigen einer Einzelvorstellung durch einfache Rechnung ergibt —, so verlangt das erste Gesetz der Logik, dass sich die Merkmale eines Begriffs nicht gegenseitig widersprechen. Es liegt dabei die allgemeinere Bemerkung nahe, dass die logische Form nichts Anderes sei als das Mittel, durch welches die Seele ihr Streben nach Einheit auf dem theoretischen Gebiete realisire, — die Bemerkung, dass der tiefste Grund der logischen Formen in den psychologischen Zwecken der denkenden Seele enthalten sei. Eine derartige Auffassung des logischen Mechanismus, als gesetzt von der Seele zur Bearbeitung des psychologischen Vorstellungsverlaufs behufs der von der Seele verfolgten Zwecke, ist in letzterer Zeit wesentlich durch H. Lotze vertreten, dessen Logik (Leipzig 1842), getreu dem Character seiner ganzen Philosophie, die logischen Formen in den Dienst der ethischen Teleologie stellt und aus derselben zu deduciren unternimmt.

dament des metaphysischen Denkens ausgesprochen ist, characterisirt die gesammte vorkantische, dogmatische Philosophie. Die logische Wahrheit erscheint in derselben *eo ipso* zugleich als die metaphysische, — eine verhängnissvolle Täuschung, welche wir weiter unten genauer zu untersuchen haben werden.

Nachdem wir es versucht haben, eine genaue Vorstellung davon zu gewinnen, was eigentlich unter Gewissheit zu verstehen sei, können wir zu weit wichtigeren Fragen übergehen. Denn nicht das interessirte uns ursprünglich, was die Gewissheit sei, sondern vielmehr, was gewiss sei und wie wir zur Gewissheit gelangen. Es wird sich daher im Folgenden wesentlich um die Frage handeln, unter welchen Bedingungen die subjective Gewissheit als eine objective betrachtet werden dürfe. Zu diesem Zwecke werden wir die Natur derjenigen Denkresultate näher zu untersuchen haben, bei denen sich die Seele als in einer Gewissheit zu beruhigen pflegt, und dabei prüfen müssen, welche dieser Prädicate zugleich die Kriterien objectiver Wahrheit sein können. Ehe wir aber dazu übergehen, mögen einige Nebenbemerkungen zur Characterisirung der subjectiven Gewissheit hier den geeignetsten Platz finden. —

Der Denkprocess, rein psychologisch betrachtet, stellt sich in die Kategorie der Strebethätigkeit überhaupt. Die Einheit der Vorstellungen erscheint als das Object dieses Strebens, die Unverbundenheit mannichfachen Vorstellungsinhalts als der Zustand der Unerfülltheit desselben, der Zweifel als die daraus folgende Unruhe und somit als das Motiv der Thätigkeit, der logische Process als die Form, mittelst deren das Streben sein Object zu erreichen sucht, und schliesslich die Gewissheit als ein Zustand des erreichten Strebens. Der ganze Vorgang zeigt also einen vollständigen Parallelismus mit jeder anderen Handlung: sein Grund liegt in dem Widerstreben einer Objectvorstellung und einer Zustandsvorstellung, und sein Ende, die Gewissheit, beruht auf der Identität des Zustandes mit der Objectvorstellung. Man kann in diesem Sinne das Streben nach Erkenntniss als eine Leidenschaft auffassen, wenn man in psychologischer Terminologie unter diesem Worte jedes mit lebhaftem Gefühl verbundene constante Streben nach einem noch uner-

reichten Ziele verstehen will, — als eine Leidenschaft, welche wie alle anderen in sehr verschiedenen Graden unter die Menschen vertheilt ist, so dass sie manchmal gar nicht zum Selbstbewusstsein gelangt, manchmal aber eine ganz bedenkliche Höhe erreicht. In diesem letzteren Falle pflegt sie auch von der gewöhnlichen Sprache des Lebens als Leidenschaft bezeichnet zu werden, und es sind die Beispiele nicht selten, in denen der Erkenntnisstrieb so stark und rücksichtslos auftritt, dass zu seiner Befriedigung die stärksten anderen Triebe nicht nur vernachlässigt, sondern unterdrückt und gewaltsam zerstört werden.

Erst mit Rücksicht auf diesen Character des dem Denkprocess zu Grunde liegenden Erkenntnistriebes als einer Leidenschaft ist die ganze Eigenthümlichkeit der Gewissheit als eines psychologischen Zustandes zu verstehen: sie ist der Zustand eines erfüllten Strebens, einer befriedigten Leidenschaft.

Die subjective Gewissheit ist ein Affect, und zwar ein durchaus freudiger.

Nun redet man freilich viel von traurigen, schmerzlichen, grausamen, quälenden Gewissheiten: allein dabei liegt die Unlust nicht in der Gewissheit als solcher, sondern in dem Widerspruch, in welchen der Inhalt der gewissen Vorstellung mit dem Objecte irgend eines andern psychologischen Strebens tritt, und da die Vorstellungen des Interesses die stärksten sind, so wird in diesen Fällen die Unlust so gross, dass sie den an sich freudigen Affect der Gewissheit zurückdrängt. Andererseits spricht man speciell von einer freudigen Gewissheit, wenn der Inhalt der gewissen Vorstellung dem Wunsche des Erkennenden entspricht, und in diesem Falle führt wieder die Erfüllung des Wunsches einen so starken Affect der Freude herbei, dass abermals der Affect der Gewissheit als solcher für das Bewusstsein verschwindet. So lange also, wie es fast immer der Fall ist, die persönlichen Interessen an dem Inhalt unserer Vorstellungen betheiligt sind, kann der Affect der Gewissheit gar nicht oder wenigstens nicht rein hervortreten: er wird dies nur da können, wo sich die Objecte des Denkens und die Interessen des Subjects nicht berühren, er ist nur zu Hause auf dem Gebiete wissenschaftlicher Forschung: und wenn man anerkennen muss, dass von allen Leidenschaften diejenige des Denkens die edelste ist, so giebt es keine höhere, reinere

Lust, als diejenige, welche die Gewissheit der Erkenntniss als solche in sich trägt. „Selig sind, die reines Herzens sind: denn sie werden Gott schauen.“ Wir erinnern dabei an die obige Bemerkung, dass es für die Stärke der subjectiven Gewissheit ganz gleichgiltig ist, ob mit ihr die objective Gewissheit erreicht ist oder nicht: die psychologischen Affectwirkungen sind von dem objectiven Erkenntnisswerthe der für gewiss gehaltenen Vorstellungen gänzlich unabhängig. So mag ein späteres Denken die Voraussetzungen von Grund aus zerstört haben, auf denen das System Spinoza's beruht: aber vielleicht kein Philosoph ist jemals von der Gewissheit seiner Gedankenarbeit so durchdrungen gewesen wie er, und keiner hat daher der reinen Freude an der Gewissheit, der Lust an der Erkenntniss einen reineren, inniger begeisterten Ausdruck gegeben, als er; über keinem philosophischen Systeme liegt vielleicht jene sonnenhelle Klarheit der Einheit mit sich selbst wie über dem Spinozismus. Es dürfte wohl zum grossen Theile hierauf beruhen, dass diese Lehre eine so gewaltige Wirkung ausübt und Jeden, der ihr näher tritt, wenigstens für eine gewisse Zeit gefangen zu nehmen pflegt.

Wie die Gewissheit ein freudiger, so ist die Ungewissheit, der Zweifel, an sich ein schmerzlicher Affect. Allein auch er ist in seiner Reinheit nur innerhalb der wissenschaftlichen Arbeit zu beobachten, da in allen andern Fällen das quälende Moment der Ungewissheit auf dem Interesse beruht, welches die Seele an dem Inhalt der ungewissen Vorstellungen nimmt. Dieser Affect des interesselosen Zweifels spricht sich z. B. mit erschütternder Gewalt in den Meditationen des Descartes aus, wo das einzige Interesse, das den Denker in seinen Betrachtungen begleitet, dasjenige an der Gewissheit einer Erkenntniss überhaupt ist.

Zwischen den Affecten der Lust und der Unlust steht wie überall auch hier die schwankende Mischung aus beiden, die Hoffnung: sie führt hier den Namen der Wahrscheinlichkeit. Es erscheint wünschenswerth, besonders stark zu betonen, dass der zweifelhafte Grad von Gewissheit, welchen man mit diesem Namen bezeichnet, lediglich dem psychologischen Zustande angehört, mit demjenigen aber, was wir die objective Gewissheit nannten, ganz und gar Nichts zu thun hat. Es giebt Grade der Gewissheit, aber keine Grade des Gewissen. Das Ueber-

sehen dieses Unterschiedes, das Uebertragen der Gradation der Gewissheit aus dem psychologischen Zustande in den Inhalt der Erkenntniss hat die verderblichsten Verwirrungen angerichtet. Indem man die Ungewissheit des Erkennens auf die Ereignisse übertrug, beraubte man dieselben ihres innersten Werthes, welcher in der festen, unabänderlich sicheren Verknüpfung, in der ausnahmslosen Gesetzmässigkeit ihrer Verbindungen beruht. Die Wahrscheinlichkeit ist niemals die Eigenschaft irgend eines erwarteten Ereignisses, sondern immer nur ein Grad der Erwartung, ein durchaus subjectiver Zustand, in welchem die Seele noch kein widerspruchslloses Resultat ihres Denkens gefunden hat oder ein solches überhaupt nicht finden kann, dabei jedoch durch die grössere Stärke einer Reihe von Gründen sich veranlasst sieht, die objective Erkenntniss nach einer gewissen Seite hin zu suchen und sich dabei zu beruhigen, ohne sich andererseits dem Bewusstsein der widersprechenden Gründe zu verschliessen. Der dadurch herbeigeführte Zustand der Seele ist ein eigenthümlich gemischter. Die einzelnen Elemente nämlich, aus denen er sich zusammensetzt, sind Gewissheiten, aber es ist nicht möglich, zwischen ihnen eine zweifellose Vereinigung in einer gewünschten Richtung aufzufinden, und es bleibt daher eine Ungewissheit zurück, auch wenn der stärkere Theil der Gewissheiten sich nach einer bestimmten Richtung verbindet. Die mehr oder minder lebhaft empfundene Widerstreben von Gewissheit und Ungewissheit bildet jenen schwankenden Zustand der Wahrscheinlichkeit. Allein es ist ein entschiedener Uebergriff des Denkens, wenn die Seele, gewohnt, den Inhalt ihrer subjectiv gewissen Erkenntnisse für objectiv gewisse Wahrheit zu halten, nun den Inhalt der ungewissen Erkenntniss in ungewisse Dinge umsetzt, wenn sie das Widerspiel ihrer Erkenntnissgründe als ein Widerspiel der Ereignisse ansieht. Damit verschiebt sie das Verhältniss des Denkens zu den Gegenständen vollständig: denn wenn man mit Recht zwischen dem Wahren und der Wahrheit, dem Vorstellungscorrelat des Ersteren und mit gleichem Recht zwischen dem Gewissen und der Gewissheit unterscheidet, in beiden Fällen aber Beides neben einander objectiv besteht, so ist das eben bei der Wahrscheinlichkeit nicht der Fall. Präcis gesprochen giebt es nun und nimmermehr etwas Wahrscheinliches, sondern nur eine Wahrscheinlichkeit als psy-

chologischen Zustand zwischen Gewissheit und Ungewissheit. Das Objectiv-Wahrscheinliche ist ein Unbegriff. Alles, was der Erkenntniss als Object ihres Begreifens gegenüber steht, ist wahr und gewiss: eine Abschwächung der Gewissheit ist nur subjectiv im Streite der Erkenntnissgründe vorhanden. Man unterscheidet philosophische und mathematische Wahrscheinlichkeit. Bei der ersteren leuchtet es ohne Weiteres ein, dass die Wahrscheinlichkeit mit dem Inhalt der Erkenntniss keine Gemeinschaft hat, sondern lediglich ein Ausdruck für die Stärke des Grundes ist, nach welcher wir uns lieber irgend einem Urtheile als dem Gegentheil desselben zuwenden, dass also die Wahrscheinlichkeit nur eine Annäherung an die subjective Gewissheit ist. Dagegen in der Mathematik könnte es beinah so scheinen, als ob die sogenannte Wahrscheinlichkeitsziffer eine objective Wahrscheinlichkeit darstelle. Vergewegenwärtigen wir uns aber genau, was dieser Bruch eigentlich bedeutet, so ergibt sich, dass er nichts Wahrscheinliches, sondern vielmehr etwas vollkommen Gewisses ausdrückt, nämlich dies, dass unter der durch den Nenner dargestellten Summe denkbarer Fälle die durch den Zähler dargestellte Anzahl ein bestimmtes Merkmal besitzt, z. B. dass von den sechs Seiten, auf welche der Würfel fallen kann, drei weiss sind. Dies also, was in dem ganzen Reiche der Möglichkeiten das einzig gewiss Gewusste, das immer Wirkliche ist, dies und nichts Anderes drückt der Wahrscheinlichkeitsbruch aus, und die menschlichen Hoffnungen und Befürchtungen, welche sich, wo uns gewisse Erkenntniss des Gewünschten versagt ist, an diese vorhandene Gewissheit anklammern, entbehren jeglichen objectiven Werthes. Wollte man aber behaupten, die objective Wahrscheinlichkeit bestehe in der Thatsache, dass bei genügend fortgesetzter Wiederholung der Versuche dieselben sich nach den Verhältnissen des Wahrscheinlichkeitsbruches gruppieren, so müsste darauf erwidert werden, dass diese Thatsache nach logischem und mathematischem Beweise eine gewisse ist, dass ihr Werth eben einfach der einer empirischen Wiederholung der ursprünglichen Verhältnisse ist, und dass bei aller Wiederholung doch die einzelne Thatsache, so vollkommen bestimmt und gewiss sie objectiv immer ist, für die Erkenntniss genau so ungewiss bleibt, als im Anfang. Die Wahrscheinlichkeit ist daher ein Zustand, in welchen die Seele dadurch versetzt wird, dass sie über den-

selben Gegenstand eine Reihe gewisser und eine andere Reihe ungewisser oder den andern widersprechender gleichfalls gewisser Vorstellungen besitzt, dass sie in Folge dessen das Uebergewicht irgend eines Theils dieser Vorstellungen nach einer gemeinsamen Richtung hin als eine abgeschwächte Art der Gewissheit empfindet, sich jedoch zu gleicher Zeit der ganzen Ungewissheit, welche diese Gewissheit begleitet, mehr oder minder bewusst ist *).

Wenn man den Menschen im empirischen Zustande der Wahrscheinlichkeit, z. B. beim Spiel, beobachtet, so wird man sich nicht verbergen können, dass in den meisten Fällen Dasjenige, was irgend welchen Vorstellungen und Erwartungen den Character der Wahrscheinlichkeit bestimmt und in vielen Fällen diesen psychologischen Zustand bis zu einer an die fixen Ideen des Wahnsinns grenzenden Gewissheit steigert, im Wesentlichen mit dem Interesse des Individuums auf das Innigste zusammenhängt. Es ist allbekannt, dass der Mensch hofft, was er wünscht, und dass er, je nach der Verschiedenheit des Temperaments, hier das Erfreuliche, dort das Schmerzhafte für gewiss hält, ohne in beiden Fällen eine theoretische Berechtigung dazu zu haben. Diese wichtige Thatsache, dass Furcht und Hoffnung je nach Temperament und Verhältnissen die Erkenntnissthätigkeit in ausgedehntester Weise beeinflussen, zeigt sich allerdings am meisten da, wo von Wahrscheinlichkeiten die Rede ist: allein wir würden dieselbe nicht erwähnt haben, wenn nicht dieser Einfluss der Interessen auf die Erkenntniss eben so sehr den Zustand der subjectiven Gewissheit beträfe. Allerdings ist schon der rein theoretische Zweifel etwas Beunruhigendes; aber er wird zu einem desto stärkeren Unlustaffect, je werthvoller für das Individuum der Inhalt der zweifelhaften Vorstellungen ist: und das Streben nach Gewissheit ist daher desto stärker, je mehr mit dieser Gewissheit ein persönliches Interesse verwachsen ist. Indem nun die Seele mit aller Gewalt nach ihrem Wunsche auf eine in bestimmter Richtung erhoffte Gewissheit hindrängt, wird es ihr gar leicht begegnen, dass das Interesse die Klarheit des Denkens alterirt

*) Der Verfasser darf hier füglich auf die Bemerkungen verweisen, mit denen er das Problem der Wahrscheinlichkeit in seiner Abhandlung „über die Lehren vom Zufall“ (Berlin 1870) pag. 30—45 behandelt hat.

und dass die Hastigkeit des Wunsches die Seele in den Zustand der Gewissheit versetzt, wo dieser sonst keineswegs eintreten würde. Denn je werthvoller ihr die Gewissheit ist, desto eher überredet sich die Seele, dieselbe gefunden zu haben, sie vernachlässigt Vorstellungen, die ihr sonst unumstösslich gewiss waren, nur um andere, gewünschte aufrecht erhalten zu können, und bemächtigt sich mit ganzer Gewalt derjenigen, die ihren Wünschen entsprechen. Es ist klar, dass dieser innige Zusammenhang der Interessen mit dem Inhalte des Denkens dem objectiven Werthe der Erkenntniss ausserordentlich hinderlich ist, so förderlich er andererseits für die Anregung zur theoretischen Thätigkeit selbst sein mag: aber es geht daraus mehr und mehr hervor, dass die subjective Gewissheit an sich in keiner Weise als ein Kriterium der objectiven gelten darf, und es wird uns diese Erkenntniss an einem Punkte leiten müssen, wo in einer der schwierigsten Fragen der Erkenntnistheorie uns das „Fürwahrhalten aus einem Interesse der Vernunft“ wieder begegnen wird.

Wenn somit die Wahrscheinlichkeit in gewisser Beziehung als ein Grad der Gewissheit aufgefasst werden muss, so muss man dabei festhalten, dass die Grade der Gewissheit niemals mit Gewissheitsgraden irgend eines Gegenstandes correspondiren, sondern nur Grade der Erfüllung unseres Erkenntnisstrebens und, vom Zweifel aufwärts gruppiert, Approximationen des subjectiven Erkenntniszustandes an denjenigen der Gewissheit sind. In dieser Reihe bewegt sich all unser Denken, indem es, ausgehend von dem unentschiedenen Widerspruche der im Zweifel begriffenen Vorstellungsmassen nach den Eindrücken der Wahrscheinlichkeit einen Weg der Vereinigung sucht, um auf demselben früher oder später zur Gewissheit zu gelangen. Aber es ist eben keineswegs ausgeschlossen, dass die Gewissheit, welche an einem bestimmten Punkte erreicht war, einem anderen Individuum oder demselben Individuum zu einer anderen Zeit nur wahrscheinlich oder gar völlig zweifelhaft wird.

Je mehr daher bei der Berücksichtigung der psychologischen Momente, unter denen der Zustand der Gewissheit eintritt, die subjective und die objective Gewissheit auseinander fallen, um so lebhafter springt die Frage hervor, welche ursprünglich unseren Untersuchungen zu Grunde liegt, wann denn nun eigentlich die subjective Gewissheit ein Recht hat, sich als

die objective anzusehen. Wir haben daher zu betrachten, mit welchen Kriterien die subjective Gewissheit dieses Recht zu erhärten pflegt, und die Stichhaltigkeit solcher Gründe zu prüfen.

Wenn man über die Richtigkeit einer Beobachtung oder eines Urtheils in Zweifel geräth, so ist das Erste, was man unwillkürlich zu thun pflegt, die Frage an irgend Jemand anders, ob er dieselbe Beobachtung gemacht, ob er im betreffenden Falle dieselbe Ansicht habe; von der Wichtigkeit des Gegenstandes, von dem Vertrauen, das man in die gefragte Persönlichkeit setzt, auch wohl von der Sicherheit, mit der dieselbe ihr Urtheil abgegeben hat, lässt man es dann abhängen, ob man sich noch weiter nach der Meinung Anderer umthun oder ob man nun annehmen soll, dass dieses Urtheil sich auch der allgemeinen Anerkennung erfreuen werde: meint man dies, so beruhigt man sich darin und hält das Urtheil für gewiss. Andererseits, so sicher man persönlich über Eindrücke oder Urtheile sein mag, so genügt doch schon der geringste Widerspruch eines Andern, die subjective Gewissheit mehr oder minder in's Schwanken zu bringen. So wird in positiver wie in negativer Beziehung die Uebereinstimmung der Individuen als ein Kriterium der Wahrheit und die allgemeine Anerkennung als eine Gewähr objectiver Gewissheit angesehen. Das Individuum, sich der Möglichkeit des Irrthums bewusst, sucht seine Gewissheit in der Uebereinstimmung mit Anderen, am liebsten mit Allen, und vertraut mit seinen Wahrscheinlichkeitshoffnungen darauf, dass, was Alle denken, doch wohl nicht falsch sein wird.

Dies Kriterium hat einmal in der Geschichte der Philosophie eine grosse Rolle gespielt. Die griechischen Sophisten waren, von so verschiedenen metaphysischen Standpuncten sie ausgingen, schliesslich doch alle zu der Folgerung gekommen, da eine objective Erkenntniss unmöglich sei, und das *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος*, worin der Mensch eben nur als Individuum gedacht wurde, legte jedem Urtheil mit der subjectiven Gewissheit die objective Ungiltigkeit bei. Alle jene dilemmatischen Schlüsse, mit denen die spätere Logik so harmlos gespielt hat, in denen entweder die gleiche Unmöglichkeit oder die gleiche Berechtigung eines positiven und eines negativen

Urtheils über denselben Gegenstand nachgewiesen wurde, waren keine logischen Spielereien, sondern sehr ernst gemeinte Angriffe auf die Möglichkeit der Erkenntniss. Nur das sollten sie beweisen, dass Beide Recht haben könnten, wenn sie Einer das Gegentheil des Anderen behaupteten. Dass sich aus dieser erkenntnistheoretischen Sophistik der dialectische Sophismus, aus dem philosophischen Princip eine politische Rhetorik entwickelt hat, ist eine Nebenwirkung, welche nur durch die entgegenkommende Stimmung der politischen Auflösung möglich wurde, und welche leider das an sich sehr ernste und werthvolle Streben einer scharf denkenden Epoche der Philosophie mit dem Missverständniss eines Namens gebrandmarkt hat. Die Sophistik ist einer der entscheidendsten Wendepunkte der Geschichte des menschlichen Denkens. Der Subjectivismus, zum ersten Mal sich selbst erfassend, zertrümmerte in frevelhaftem Uebermuthe den Boden, auf dem er erwachsen war, und taumelte, trunken von seiner eignen Nichtigkeit in den bodenlosen Abgrund der Skepsis. Da hielt ihn Socrates fest: die Opposition, die er der Sophistik machte, indem er sich mit ihr auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie begegnete, hatte ihren Angel-punct darin, dass er mit richtigem Instincte die Wahrheit da suchte, wo die verschiedenen Individuen in ihren Ansichten übereinstimmten. So setzte er dem grenzenlosen Subjectivismus Maass und Ziel, indem er das Allgemeine aufsuchte. Wie dieses Aufsuchen der Uebereinstimmung die dialogische Form seines Philosophirens erzeugte, wie das Ausgehen vom Nicht-Wissen mit der Ironie, das gemeinsame Erzeugen der Wahrheit mit der mæeutischen Methode im innigsten Zusammenhange steht und wie sich das Aufsuchen des allgemein Anerkannten zu einem Aufsuchen des allgemein Richtigen, die Induction zur Definition entfaltete, — das ist schon oft in genügender Weise hervorgehoben worden: ausserordentlich charakteristisch jedoch möchte es zu nennen sein, dass die Wahrheit, die Socrates in der Uebereinstimmung fand, im Wesentlichen die ethische war, dass er, sofern man überhaupt bei ihm etwas Systematisches entdecken kann, kein theoretisches Ganze lieferte, sondern nur die Grundlinien einer ethischen Gesammtanschauung des Daseins zog. Erst seinen grossen Nachfolgern war es beschieden, jene Allgemeinheit, welche die Philosophie der Uebereinstimmung suchte, als ein theoretisches Princip aufzufassen, und diese Ten-

denz zur Allgemeinheit entfaltete sich mit solcher Kraft, dass das Allgemeine als solches zum metaphysischen Wesen umgewandelt wurde.

So rettete sich aus ihrer ersten Verzweiflung an der Möglichkeit einer objectiven Gewissheit die Philosophie dadurch, dass sie das allgemein Anerkannte als das Wahre beanspruchte, und noch heute ist diese Uebereinstimmung das nächstliegende Kriterium der Wahrheit. Es lässt sich daher nicht in Frage stellen, dass die allgemeine Anerkennung eine der wirksamsten Triebfedern in der Herbeiführung der subjectiven Gewissheit ist: prüfen wir sie jedoch in Rücksicht darauf, ob sie eine objective Gewissheit garantire, so erweist sie sich als eine höchst unsichere Aeusserlichkeit. Das freilich lässt sich nicht leugnen, dass wir für Alles, was wir für wahr halten, die allgemeine Anerkennung in Anspruch nehmen: aber daraus folgt eben keineswegs, dass nun auch alles allgemein Anerkannte darum die Wahrheit sei. Vielmehr brauchen wir nur an die Erfahrung jedes Einzelnen und der Geschichte zu erinnern, dass weder die allgemeine Meinung immer das Richtige trifft, noch die Wahrheit die Kraft besitzt, sich immer allgemein geltend zu machen. Denn es ist doch ein sehr dialectischer Optimismus, mit dem Hegel behaupten konnte, die Wahrheit erscheine immer, wenn ihre Zeit gekommen sei, und desshalb trage sie die unfehlbare Gewalt des Sieges in sich. Durch die Jahrhunderte der Geschichte breitet sich der Irrthum aus, getragen von der allgemeinen Anerkennung und ausgestattet mit der ganzen Kraft einer überzeugungsvollen Gewissheit: denn auch die Allgemeinheit, nicht minder als das Individuum, steht unter der Herrschaft des psychologischen Processes, welcher die subjective Gewissheit herbeiführt, ohne damit an sich die objective Wahrheit zu gewährleisten, auch sie ist der Möglichkeit des Irrthums unterworfen, und die blosse Summirung gleicher Meinungen bringt dieselben der Wahrheit nicht um ein Haar näher. Noch niemals hat die Majorität die Wahrheit gemacht; im Gegentheil, gerade in den bedeutendsten Epochen der Erkenntniss war die Wahrheit bei der Minorität und gewann erst allmählig die Kraft, sich geltend zu machen. So würde man sich denn auf sehr falschem Wege befinden, wenn man die allgemeine Anerkennung als solche zum Beweismittel der Wahrheit machen wollte. Es ist eine in der subjectiven Entwicklung des Den-

kens angelegte Schwäche der Individualität — wie sich später zeigen wird —, die Wahrheit ausserhalb ihrer selbst im Urtheil der Masse zu suchen, und wahrhaft bedeutende Geister haben stets, unbeirrt durch den Widerspruch einer Welt, die Wahrheit da gesucht, wohin sie die eigne Erkenntniss führte. Die allgemeine Anerkennung an sich und nur als solche ist ein schwer wiegendes Motiv der subjectiven Gewissheit, aber sie ist kein Kriterium objectiver Gewissheit. Der Irrthum kann dadurch nicht Wahrheit werden, dass Alle irren. Wie die Wahrheit Wahrheit bleibt, auch wenn sie Keiner erkennt, so bleibt auch der Irrthum Irrthum, wenn er Alle umfängt: und er wird dann um so gefährlicher, weil er mit desto grösserer subjectiver Gewissheit auftritt und von desto ausgebreiteteren Folgen ist.

Aber sollte die allgemeine Anerkennung wirklich so ganz werthlos und eins der stärksten Motive subjectiver Gewissheit wirklich so ganz ohne Werth für die objective Gewissheit sein? Oder haben wir vielmehr der Allgemeinheit Unrecht gethan, wenn wir sie bisher lediglich als Summe betrachteten? In der Summirung der Meinungen allerdings liegt nicht die geringste Gewähr der Wahrheit; aber die Allgemeinheit ist vielleicht mehr als die Masse. Denn wodurch, müssen wir uns fragen, kommt die Gleichheit der Vorstellungen in verschiedenen Individuen zu Stande? Doch wohl nur dadurch, dass die beiden Factoren, aus denen überall die Vorstellung hervorgeht, die Gegenstände und die Gesetze des Denkens, bei allen Individuen dieselben sind und dass daher trotz aller sonstigen Verschiedenheit bei allen mit gleicher Nothwendigkeit dasselbe Resultat herbeigeführt wird. Wenn daher irgend ein erkenntnistheoretischer Werth in dem allgemein Gedachten liegt, so beruht er nur darauf, dass dies allgemein nur darum gedacht wurde, weil es überall mit Nothwendigkeit gedacht werden musste. Was also hinter der Berufung auf die allgemeine Anerkennung als die eigentliche Berechtigung liegt, ist lediglich die Nothwendigkeit des Denkens, von der die Allgemeinheit nur eine Folge ist. Und wenn daher das allgemein Gedachte als wahr gilt, so ist dies nur, weil es zunächst als nothwendig gedacht gelten muss.

Die Nothwendigkeit des Denkens ist das Kriterium der Gewissheit, und dies spricht sich in dem Grundsatz aus: Was nothwendig gedacht wird, ist wahr. „Du musst so vorstellen

— Du musst so denken“: Das ist der Lebensnerv aller Beweise, aller Ueberredungen.

Wenn somit die allgemeine Anerkennung einen erkenntniss-theoretischen Werth hat, so kommt ihr derselbe nicht an sich und als solcher zu, sondern nur insofern ihr die Nothwendigkeit des Denkens zu Grunde liegt. Der Grund, wesshalb man sich auf die allgemeine Meinung als auf eine objective Gewissheit verlässt, stellt sich in folgender logischer Form dar: „Was allgemein gedacht wird, wird nothwendig gedacht; was nothwendig gedacht wird, ist wahr: folglich ist auch das allgemein Gedachte wahr.“ Der Schluss ist logisch richtig: folglich können wir unsere Zweifel und damit die Beschränkungen seiner Giltigkeit nur gegen die Prämissen richten. Die erste derselben enthält einfach die Anwendung eines auch sonst vielfach in unserem Denken auftretenden Axioms, nämlich des Satzes, dass alles Allgemeine ein Nothwendiges sei, weil die gleiche Wirkung überall nur aus gleichem Grunde hervorgehen könne. Dies Axiom ist selbst nur eine Anwendung des Causalitäts-princips und wird als solche später noch eingehender betrachtet werden müssen: hier möchten wir nur darauf aufmerksam machen, dass der Satz: „Was allgemein gedacht wird, wird nothwendig gedacht“, seine Berechtigung lediglich in dieser unserer Schlussweise findet, wonach wir überall das Allgemeine als ein Nothwendiges zu betrachten gewohnt sind. Auf diese Weise gelangen wir z. B. zur Erkenntniss von Naturgesetzen. Wir sehen, dass stets beim Fall ein immer gleiches Verhältniss von Raum und Zeit Statt findet, und indem wir schliessen, dass dies Allgemeine ein Nothwendiges sei, formuliren wir jenes Verhältniss als ein Naturgesetz. Das Stetige für nothwendig zu erklären, ist die aller Beobachtung, aller Forschung zu Grunde liegende Function unserer Erkenntniss — eine Function, zu der wir einzig und allein durch die Einrichtung unseres Denkvermögens berechtigt sind. Aber so gut wir dieselbe überall in der Betrachtung und Erforschung aller anderen Gegenstände anwenden, so gut dürfen wir ihre Giltigkeit auch für das Denken in Anspruch nehmen, um mit demselben Rechte zu behaupten, dass, was allgemein gedacht wird, nothwendig gedacht worden ist. Wenn wir daher nicht die Grundlage alles Denkens zerstören wollen, so müssen wir zugeben, dass so gut wie in allen anderen Fällen von der Allgemeinheit des Denkens au

die Nothwendigkeit desselben zurückgeschlossen werden kann. Hierin beruht die grosse Kraft des Arguments der allgemeinen Anerkennung: es wurzelt in einer Fundamentalfunctio aller Denkhätigkeit und findet darin seine zweifellose Berechtigung: hieraus begreift es sich auch, wesshalb die geringste Zerstörung der Allgemeinheit, der Widerspruch auch nur Eines Individuums, eine sofortige Störung der subjectiven Gewissheit herbeiführt.

Wenn somit die erste jener beiden Prämissen, aus denen die objective Gewissheit des allgemein Anerkannten erschlossen werden sollte, vor einer Prüfung unter dem Gesichtspuncte des allgemeinsten Denkprinzips Stand hält, und wenn doch alle Erfahrung zweifellos lehrt, dass das Allgemeine ebenso sehr irren kann als das Individuum und das allgemein Anerkannte keineswegs immer das Wahre ist, so wird dann wohl das *πρῶτον ψεῦδος* jenes Schlusses in der zweiten der Prämissen liegen, wonach, was nothwendig gedacht wird, wahr sein soll. Und in der That, wir haben allen Grund, gegen diese Prämisse misstrauisch zu sein, weil sie ein Wort enthält, dessen Vieldeutigkeit nicht nur in der Philosophie, sondern auch im gewöhnlichen Sprachgebrauch schon gar manchen Schaden angerichtet hat. — Es ist der viel berufene Begriff der Nothwendigkeit. Wenn wir nachweisen können, dass der Begriff der Nothwendigkeit, unter welchem die erste Prämisse richtig ist, nicht derjenige ist, unter welchem allein wir die zweite zugestehen können, so werden wir mit dieser genaueren Fassung der zweiten Prämisse nicht nur das Kriterium der objectiven Gewissheit finden, sondern zugleich den Trugschluss enthüllen, durch welchen die Vernunft, verleitet durch den Doppelgebrauch des Wortes „nothwendig“ (also durch eine einfache quaternio terminorum), das allgemein Gedachte für eine Wahrheit auszugeben pflegt.

Dass dies Axiom: „Was nothwendig gedacht wird, ist wahr,“ nicht ohne eine restrictive Präcisirung des Begriffs „nothwendig“ aufrecht erhalten werden kann, ergiebt sich schon aus einer einfachen Betrachtung, Je mehr die menschliche Erkenntniss vorgeschritten ist, desto energischer ist in ihr das Grundprincip des Denkens, die Causalität, zum Bewusstsein gekommen, so dass, was als ursprüngliche Function, wie später gezeigt werden wird, aller Vorstellung überhaupt zu Grunde liegt, schliesslich zu dem fundamentalen Axiom proclamirt wor-

den ist: dass jeder Vorgang als die Wirkung einer Ursache zu betrachten und als solcher nothwendig ist. Mit der sicheren Macht eines unumstösslichen Princip, das in der Tiefe des Erkennens selbst wurzelt, hat sich der Satz der Causalität allmählig über das ganze Reich des Denkens ausgebreitet und eine Provinz nach der anderen erobert. Auch das Bollwerk der letzten, die Willkür, ist gefallen, und in das dunkle Reich der seelischen Vorgänge hat die Causalität ihren Siegeszug begonnen. Die moderne Wissenschaft betrachtet auch den psychischen Vorgang ausnahmslos als die Wirkung einer Ursache, und erklärt somit auch den ganzen Verlauf unserer Vorstellungen für einen nothwendigen Process. Wenn die Ergebnisse ihrer Forschungen über die Gesetze dieses Processes noch sehr geringe sind und sich mit denen, welche in der Erforschung der äusseren Natur errungen sind, in keiner Weise messen können, so beruht dies einerseits in der Jugendlichkeit der wissenschaftlichen Psychologie, andererseits auf den viel grösseren und theilweise noch immer unüberwindlichen Schwierigkeiten welche sich auf diesem Gebiete der Beobachtung entgegenstellen: aber wenn auch noch nicht im Einzelnen erkannt, so ist doch die nothwendige Causalität des Vorstellungsprocesses als das Grundprincip dieser Forschungen anerkannt. Psychologisch, d. h. in Rücksicht auf seine causale Vermittelung betrachtet, ist daher alles Denken nothwendig, und wenn jene zweite Prämisse in dem Sinne gemeint wäre, dass alles causal bedingte Denken Wahrheit enthalte, so folgte aus derselben nichts Geringeres, als dass alles Gedachte wahr sei, d. h. die Unmöglichkeit des Irrthums. Somit kann in jener zweiten Prämisse der Begriff der Nothwendigkeit nicht derjenige der causalen Vermittelung sein: da nun aber die erste Prämisse („Was allgemein gedacht wird, ist nothwendig gedacht“) lediglich diesen Begriff der causalen Nothwendigkeit als den tieferen Grund des Allgemeinen aufstellen konnte, so ist die quaternio terminorum, durch welche jener Trugschluss, das allgemein Gedachte sei wahr, zu Stande kommt, in ein hinreichend klares Licht gestellt.

Wenn daher die Nothwendigkeit des Denkens ein Kriterium der objectiven Gewissheit sein soll, so muss sie eine andere sein, als die causale, psychologische. Denn wäre sie diese, so wäre das Problem des Irrthums vollkommen unerklärlich.

Wir erwähnen dieses Problem, mit welchem sich gewissermaassen diese ganze Untersuchung beschäftigt, erst an dieser Stelle, weil wir, unserer Meinung nach, erst in diesem Zusammenhange eine vollkommen präzise Fragestellung desselben gefunden haben, und weil wir durch die Auflösung dieses Problems am besten zu dem Kriterium der objectiven Gewissheit zu gelangen hoffen. Um zu erfahren, unter welchen Bedingungen wir berechtigt sind, die subjective Gewissheit für eine objective anzusehen, fragen wir zunächst, wie es denn überhaupt möglich sei, dass die subjective Gewissheit ohne die objective vorhanden sei. Und nichts Anderes ist der Irrthum. Wenn der gesammte Denkprocess sich mit Nothwendigkeit vollzieht, und wenn das Denken den objectiven Character besitzt, welchen wir ihm zuschreiben, so müssen wir fragen, wie es denn überhaupt kommen kann, dass der Process des Denkens ein Gewissheitsresultat liefert, welches keinen objectiven Werth hat. „Wie kann das nothwendig Gedachte falsch sein?“ — so lautet uns das Problem des Irrthums.

In der früheren Philosophie flüchtete man sich, wie bei so Vielem, was man nicht erklären konnte, so auch bei der Deduction des Irrthums zu dem Begriffe der willkürlichen Freiheit. Wie die menschliche Freiheit in die sonst gute Welt die Sünde und das Uebel eingeführt haben sollte, so musste sie auch durch einen Missbrauch ihrer Gewalt in den an sich von göttlicher Wahrheit durchdrungenen Denkprocess den Irrthum hineingetragen haben. Es ist dies begreiflich für ein Zeitalter, in dem man den vermeintlichen Irrthum für einen ethischen Mangel ansah und ihn als eine Sünde bestrafte*). Noch Descartes erklärte den Irrthum als einen Missbrauch der menschlichen Willensfreiheit**). Für uns heisst ein Problem durch den Begriff der Freiheit erklären, nur, eine grössere Unbegreiflichkeit an die Stelle der früheren setzen. Dem gegenüber erklärte schon Descartes' grösserer Schüler Spinoza den Irrthum oder die inadäquate Erkenntniss für ebenso nothwendig und unwill-

*) Es ist interessant zu verfolgen, welchen Wechsel im Laufe der Zeiten die philosophische Anschauung von Irrthum und Sünde durchgemacht hat. Ein Theil der antiken Philosophie erklärte die Sünde für Irrthum. Die Anschauung des Mittelalters machte den Irrthum zur Sünde. Das moderne Denken sucht sie beide als psychologische Thatsachen zu begreifen und zu deduciren.

**) Denselben Standpunkt vertritt Fichte. Vergl. z. B. Werke I. p. 77 ff.

kürlich, als die wahre Erkenntniss. Das Princip der Causalität feierte seinen Triumph auch in der psychischen Welt, und wie die Affecte der Menschen, so wollte Spinoza auch ihre Irrthümer nicht verlachen noch verketzern, sondern sie begreifen. Was nun Spinoza's Begriffsbestimmung des Irrthums anbetrifft, so möchten wir dieselbe dahin beurtheilen, dass er zwar die Entstehung des Irrthums an der richtigen Stelle suchte, den Irrthum selbst aber schliesslich falsch bestimmte. Man muss ihm entschieden darin beistimmen, dass der Grund des Irrthums in der Mangelhaftigkeit und Unvollständigkeit der Vorstellungen zu suchen sei; wie es alsbald entwickelt werden wird: allein wenn so der Irrthum auf einem Mangel beruht, so ist er darum selbst doch nicht etwas Negatives, wie es Spinoza behauptet. Im System Spinoza's freilich hätte der Irrthum nichts Positives sein dürfen, ohne einen Widerspruch herbeizuführen: denn wäre der Irrthum ein positiver Modus des Denkens und nicht nur die Abwesenheit der adäquaten Erkenntniss, so irrte die Gott-Substanz, deren Modus dann der Irrthum sein müsste. Ebensowenig wie daher Descartes, der die klare und deutliche Erkenntniss auf die von Gott, dem nicht täuschenden, uns angeborenen Ideen zurückführte, den Irrthum nur aus dem theoretischen Vorstellungsverlauf erklären konnte, sondern den Willen zu Hilfe nehmen musste, ebensowenig hätte Spinoza den Irrthum als etwas Positives anerkennen dürfen, weil er dadurch Gott selbst zum Irrenden gemacht haben würde: weil Gott weder täuschen noch irren kann, so ist der Irrthum bei Descartes aus einer Einwirkung des menschlichen Willens auf die Vorstellung hervorgegangen, so ist er bei Spinoza zu etwas Negativem geworden. Hierin nun müssen wir auch dem Spinoza widersprechen und den Irrthum für durchaus positiv erklären. Der Irrthum ist ebensowenig nur die Abwesenheit der Wahrheit, als die Unlust die Abwesenheit der Lust oder gar nach einer neueren Philosophie die Lust die Abwesenheit der Unlust ist: sondern wie Lust und Unlust beides Affecte und als solche beide positive Empfindungszustände sind, so sind Wahrheit und Irrthum beides Vorstellungen, die den psychologischen Zustand der Gewissheit herbeiführen, und als solche psychologischen Zustände beide gleich positiv. Denn der Irrthum wird doch erst dadurch zum Irrthum, dass er für die Wahrheit gehalten wird, dass er als Gewissheit auftritt: ohne

diese subjective Gewissheit ist er eben nicht Irrthum, sondern Zweifel oder eine Vorstellung, zu der die Seele sich indifferent verhält. So wenig daher die Unlust von ihrem positiven Character dadurch verliert, dass sie durch die Vorstellung einer Negation herbeigeführt worden ist, so wenig ist der Irrthum darum etwas Negatives, weil er nur durch einen Mangel der Erkenntniss möglich ist. Der Irrthum ist nicht nur die Abwesenheit eines wahren Urtheils, sondern er ist die Behauptung, dass ein objectiv falsches Urtheil wahr sei. Seine Positivität liegt in der subjectiven Gewissheit, mit der er auftritt: seine Negativität, welche Spinoza allein als sein Characteristicum hinstellen wollte, ist nur ein objectives Merkmal des Urtheils, welches er für gewiss erklärt.

So handelt es sich also, um den Irrthum zu erklären, lediglich um die Frage: Wenn alles Denken seinem Wesen nach objectiv ist und wenn der ganze Process des Denkens ein nothwendiger ist, wie kann es eine subjective Gewissheit geben, welche keine objective ist?

Kant leitet den Irrthum aus einem unvermerkten Einflusse der Sinnlichkeit auf das Verstandesurtheil ab, durch welches die Verwechslung des Subjectiven mit dem Objectiven herbeigeführt werde, — ohne jedoch die Art und die Vermittelung dieses Einflusses näher zu characterisiren. Er behauptet, dass der an sich infallible Verstand allein durch seine Begrenztheit nicht zum Irrthum geführt werden könne, dass dies vielmehr erst aus unserem Hange erklärlich werde, auch da zu urtheilen und zu entscheiden, wo wir vermöge unserer Begrenztheit zu urtheilen und zu entscheiden nicht im Stande sind; er betrachtet aber, fast an die cartesianische Auffassung streifend, diesen Hang als eine Schuld, vermöge deren wir den Irrthum uns selbst zuzuschreiben haben. Nun ist aber dieser „Hang“, über dessen Wirksamkeit wir keine freie Verfügung haben, nichts Anderes als jenes rastlose, in der innersten Natur der Seele selbst begründete Streben nach Einheit der Vorstellungen, das sich in der Bildung der Begriffe, der Urtheile, der Schlüsse vollzieht. Die Vorstellungen wollen vereinigt sein, — gleichviel ob sie vollständig und ausreichend zu objectiver Erkenntniss sind oder nicht. Dieser psychologische Mechanismus, auf welchem die Bewegung des Denkens überhaupt beruht, vollzieht sich in ganz gleicher Weise und mit gleicher Nothwendig-

keit der causalen Vermittelung, gleichviel ob die Vorstellungen, die er zur Vereinigung vorfindet, klar oder unklar entwickelt, ob sie vollständig oder unvollständig sind: immer bildet die nach Einheit ihrer Vorstellungen strebende Seele aus dem Material, das sie in sich findet, Begriffe, Urtheile, Schlüsse, und immer sieht sie, wie oben entwickelt, vermöge des objectiven Characters des Denkens das Resultat dieses Einheitsstrebens als Gewissheit an. Da nun aber alles individuelle Denken begrenzt ist und nur so viel Inhalt hat, als ihm die Erfahrung des Individuums und der darauf gebaute Vorstellungsverlauf zugeführt haben, so ist es unvermeidlich, dass jeder Seele ganze Reihen von Vorstellungen unbekannt bleiben, aus denen erst in ihrer Vereinigung mit den anderen die objectiv richtige Erkenntniss folgen könnte. Der erkennenden Seele liegt immer nur ein mangelhaftes, unvollkommenes Material vor: aber innerhalb dieses Materials sucht und findet sie, vermöge ihrer psychologischen Einrichtung, die Einheit: und da sie sich des objectiven Characters ihres Denkens bewusst ist, wie sie denn alle ihre Erkenntniss aus sich heraus projecirt, so ist ihr diese Einheit auch des mangelhaften Materials eine subjective Gewissheit. Somit erklärt sich die Möglichkeit des Irrthums aus demselben Princip, auf welches wir die Bewegung des Denkens überhaupt basiren mussten, aus dem Streben der Seele nach einer Einheit ihrer Vorstellungen, welches sich in dem wegen der Begrenztheit des Individuums unvollständigen Material mit genau derselben Gesetzmässigkeit vollzieht, wie es bei der Vollständigkeit aller möglichen Vorstellungen in einem allumfassenden Geiste sich geltend machen würde. Der Grundirrthum bei allem Irrthum ist der, das Unvollständige für vollständig zu halten und zu meinen, dass, wenn man Alles genau überlegt habe, was sich über den betreffenden Gegenstand in Erfahrung und Vorstellung vorfindet, man damit auch alle überhaupt möglichen Vorstellungen über diesen Gegenstand erschöpft habe. Hier zeigt es sich noch einmal, dass der Irrthum jedenfalls auf dem Nichtvorhandensein gewisser Vorstellungen in uns beruht, dass er selbst aber durchaus etwas Positives ist. So wird die subjective Gewissheit durch die Anwendung des psychologischen Mechanismus auf das innerhalb der individuellen Seele durch die Erfahrung aufgesammelte Material herbeigeführt, und jedes psychologische Gebilde, das in dieser Weise als ein wider-

spruchsloses Object erzeugt worden, ist mit der Vorstellung seiner objectiven Richtigkeit verbunden. In dem Paradieseszustande kindlicher Unbefangenheit ist uns jede unserer Vorstellungen eine Wahrheit, die ungeprüft angenommen wird und uns nur deshalb gewiss ist, weil sie unsere Vorstellung ist. Wir müssen es erst erfahren haben, dass es Irrthum giebt und dass subjective und objective Gewissheit nicht identisch sind, ehe wir überhaupt nach den objectiven Kriterien der Wahrheit zu fragen anfangen. Bis dahin ist Alles, was mit der Nothwendigkeit des psychologischen Mechanismus durch die Vereinigung der Vorstellungen in unserem Denken hervorgetrieben worden ist, uns gleich wahr und gleich gewiss: von diesem Moment an beginnt der Zweifel, der Kampf der Vorstellungen, die Arbeit des Gedankens. Fichte wollte als die geistige Geburtsstunde des Kindes diejenige angesehen haben, in der es zum ersten Male das „Ich“ ausspricht: aber nicht minder wichtig möchte diejenige Stunde sein, in der es zum ersten Male zu sich sagt: „Ich habe geirrt,“ in der es die erste Empfindung davon hat, dass, was mit psychologischer Nothwendigkeit in ihm vorgestellt wurde, doch nicht die Wahrheit gewesen ist.

Wenn nun auch von diesem Momente an sich der Seele eine gewisse Vorsicht bemächtigt, mit der sie sich nach einer Vollständigkeit ihrer Vorstellungen umsieht und theils durch die Mittheilungen Anderer, theils durch eigene absichtlich und methodisch angestellte Erfahrung das Material ihres Denkprocesses vervollständigt, so besitzt sie doch diese Vorsicht nur in den Momenten der Reflexion, die bei den verschiedenen Individuen von sehr verschiedener Häufigkeit sind, und nur unter besonderer Wirkung der Aufmerksamkeit, deren Functionen ihrerseits wieder unter dem Einfluss mannigfacher anderer nicht theoretischer psychischer Bewegungen stehen. Daher kehrt jener ursprüngliche Zustand der Unwillkürlichkeit immer wieder, und der Inhalt unserer Vorstellungen erscheint uns, solange er nicht unter das kritische Licht der Aufmerksamkeit tritt, immer wieder als an sich gewiss. Dies ist nun der tiefste und eigentlichste Begriff jener Gewissheit, von der wir zu allererst ausgingen und die damals nur als eine solche berechtigt zu sein schien, wonach wir des Besitzes unserer Vorstellungen gewiss wären. Hier wird es klar, wesshalb jede Vorstellung, die durch psychologische Nothwendigkeit in uns hervorgerufen

worden ist, an sich die subjective Gewissheit besitzt und erst dadurch zweifelhaft werden kann, dass die Aufmerksamkeit entweder eine widersprechende oder ergänzende Vorstellung bemerkt oder, da ihr die Möglichkeit des Irrthums bekannt ist, nach solchen sucht. Solange dies nicht eintritt, behält jede unserer Vorstellungen die vollkommenste subjective Gewissheit: und selbst wenn die Aufmerksamkeit sich bewusst ist, dass das Material der Denkhätigkeit keineswegs vollständig ist, hält sie doch an der durch die psychologische Nothwendigkeit herbeigeführten subjectiven Gewissheit fest. Diese subjective Gewissheit nun, welche zu ihrer Begründung Nichts hat, als den psychologischen Vorstellungsverlauf, nennen wir Ansicht oder Meinung.

Die Meinung ist diejenige subjective Gewissheit, welche nur auf der psychologischen Nothwendigkeit beruht.

Diese rein psychologische Nothwendigkeit trägt aber kein Merkmal in sich, das zu irgend einer objectiven Gewissheit berechtigte. Sie garantirt dieselbe in keiner Weise und öffnet vielmehr an allen Ecken und Enden dem Irrthum Thür und Thor. Dieselbe Gefahr des Irrthums trifft jedoch nicht minder die allgemeine Meinung. Sind nämlich die Gesetze der psychologischen Bewegung, wie wir es ihnen als Gesetzen zuschreiben müssen, in allen vorstellenden Wesen dieselben, so folgt daraus, dass, wo überall dasselbe Vorstellungsmaterial vorliegt, auch dasselbe Denkresultat sich herausstellen, folglich auch, wo überall dieselbe Mangelhaftigkeit der Vorstellungen vorhanden ist, sich derselbe Irrthum erweisen muss. Also wie im Individuum, so wirkt auch in der allgemeinen Meinung der psychologischen Nothwendigkeit eine subjective Gewissheit, die an sich kein Kriterium der Wahrheit ist. Auch die allgemeine Meinung ist eben nur eine Meinung: auch sie basirt nur auf jenem psychologischen Kindheitszustande, in welchem die unangefochtenen Vorstellungen als solche die unmittelbare Gewissheit in sich tragen. Ueber einzelne Gegenstände pflegen die Meinungen der Menschen einstimmig, über andere getheilt zu sein: wenn nämlich auch die Gesetze des psychologischen Verlaufs in allen Individuen die nämlichen sind, so ist doch der Umfang und der Inhalt der Vorstellungen, die Jedem in seiner Erfahrung zugeführt werden, nach der räumlichen und zeitlichen Position der einzelnen sehr verschieden, und da die Resultate des Den-

kens nur durch die psychologische Bearbeitung dieses Materials zu Stande kommen, so erklärt sich lediglich aus dieser Verschiedenheit des Materials die Verschiedenheit der individuellen Meinungen, der individuellen Irrthümer. Und wenn auch stets durch den Austausch der Meinungen, wobei die Individuen einander Vorstellungen zur gegenseitigen Ergänzung mittheilen, die individuellen Irrthümer bedeutend rectificirt werden, so ist doch damit nicht ausgeschlossen, dass wesentliche Vorstellungen in allen Einzelnen fehlen und in Folge dessen sich in Allen ein Resultat ergiebt, welches trotz seiner Gemeinschaftlichkeit und trotz der Stärke seiner subjectiven Gewissheit dennoch objectiv durchaus falsch ist. So entstehen die allgemeinen Irrthümer. Mit Gewissheit lässt sich aus einer allgemeinen Meinung nur soviel schliessen, dass Allen, welche dieselbe hegen, in dieser Beziehung dasselbe Vorstellungsmaterial zur Verfügung gestanden hat. Merkwürdig ist es nur, dass die allgemeine Meinung, obgleich so oft ihrer Täuschung überführt, so gar nicht — wie es doch das Individuum wenigstens theilweise thut — einen Zweifel an dieser ihrer Gewissheit zu lernen scheint, sondern immer wieder von Neuem das allgemein Gedachte für das Wahre in Anspruch nimmt: aber dies beruht eben darauf, dass die einzelnen subjectiven Gewissheiten, aus denen sich die allgemeine Gewissheit zusammensetzt, gerade in dieser ihrer Gleichheit das stärkste Motiv ihrer Befestigung zu finden pflegen.

Nun würde aber auch das Individuum jene Vorsicht, welche ihm der erste Irrthum auferlegt hat, nicht so leicht immer wieder vergessen, sondern vielmehr stets und in aller Ausführlichkeit anwenden, wenn das Streben nach Einheit der Vorstellungen, das Interesse an der Gewissheit das einzige wäre, unter welchem die denkende Thätigkeit steht. Dem ist aber keineswegs so; im Gegentheil, mit der seltenen Ausnahme des rein wissenschaftlichen Denkens sind die theoretischen Theile des Vorstellungsverlaufs für die Seele nicht Zweck, sondern Mittel. Das Interesse an der Erkenntniss als solcher verschwindet fast überall unter dem Drängen und Treiben, womit die Wünsche und Leidenschaften, die realen Bestrebungen, die ethischen Aufgaben die Seele erfüllen, und fast überall wird die Erkenntniss nur als Motiv und Richtschnur des Handelns gesucht, — sei es des rein practischen, sei es des von ethischem

Bewusstsein durchdrungenen. Und wie überall, so übt auch hier der Zweck auf die Gestaltung und den Bewegungsverlauf des Mittels einen gewaltigen Einfluss aus. Mit geringen Ausnahmen steht unser Denken unter dem directesten Einflusse unserer persönlichen Interessen, und da, wo das practische Interesse der Persönlichkeit sich von der Beeinflussung des Denkens zurückhält, gerade da pflegt am mächtigsten das ethische Interesse, getragen von den Wünschen des Herzens, dem Verlaufe der theoretischen Thätigkeiten eine Richtung zu geben, welche ihre Berechtigung nur in diesen edleren Interessen findet. Wir betreten hiermit eins der schwierigsten und verwickeltsten Gebiete der Erkenntnistheorie, welches unseres Wissens noch am allerwenigsten durchforscht und scharf bestimmt worden ist. Und doch ist gerade dieser Einfluss der persönlichen Interessen auf die theoretischen Functionen eine der allerwichtigsten Thatsachen der Psychologie: er bestimmt nicht nur das Gebiet, auf welchem sich die Erkenntnisthätigkeit des Einzelnen, der Völker und der ganzen Menschheit bewegt, sondern er wirkt auch entscheidend auf die Richtung ein, welche die Denkfunktionen innerhalb dieses Vorstellungsgebietes nehmen, und er wird dadurch entscheidend auch für die Resultate der Erkenntniss. Er ist stark genug, das sonst so fest in uns angelegte und so mächtig in sich zusammenhängende System der logischen Gesetze zu durchbrechen, und auf diese Weise die Ergebnisse der theoretischen Thätigkeit wesentlich zu alteriren. Die allgemeine Möglichkeit dieses Einflusses beruht darauf, dass, indem das Interesse seinen wuchtigen Accent auf die ihm verwandten Vorstellungen legt und denselben grössere Intensität verleiht, dadurch die übrigen Vorstellungen, welche zur Gewinnung der objectiven Einheit des Vorstellungsinhaltes mindestens ebenso nöthig wären, unter die Bewusstseinschwelle hinabgedrückt werden und in Folge dessen aus den übrig bleibenden durch das Interesse verstärkten Vorstellungen ein Resultat von vollkommener subjectiver Gewissheit hervorgeht, dem doch in objectiver Hinsicht eine mehr oder minder grosse Mangelhaftigkeit anhängt. Dies ist der Grund, wesshalb jene Vorsicht, auch wenn wir immer wieder darauf hingeführt werden, wie nothwendig sie ist, dennoch immer wieder vernachlässigt und vergessen wird, und in dieser Hinsicht ist es wahr, dass unsere Interessen die Schuld an unseren Irrthümern tragen.

Wären wir nur denkende Wesen, so würden wir unser Urtheil zurückhalten, wo das Material dazu nicht ausreicht: aber wir wollen, ja wir müssen urtheilen, weil es unsere Interessen verlangen, und darum urtheilen wir falsch. — Auf diese für die Erkenntnistheorie und für die Geschichte der Erkenntniss hochwichtige Frage, welche nur mit genauer Selbstbeobachtung und andererseits in dem Vorstellungsverlaufe des Kindes und des primitiven Völkerlebens studirt werden müsste, können wir an dieser Stelle nicht näher eingehen; und es ist dies insofern nicht nöthig, als es an sich klar ist, dass all dieser Einfluss der Interessen auf die Erkenntniss nur diejenige subjective Gewissheit herbeiführen kann, welche, nur auf psychologischer Nothwendigkeit beruhend, als solche kein objectives Kriterium der Wahrheit enthält. Aber länger verweilen müssen wir bei einem Interesse, welches auf die theoretischen und namentlich auch auf die wissenschaftlichen Vorstellungen der Menschen von je her einen hervorragenden Einfluss ausgeübt hat und welches sowohl wegen dieses Einflusses als auch wegen seiner im innersten Wesen des Menschen wurzelnden Bedeutung unter den Interessen des menschlichen Herzens eine ganz eximirte Stellung einnimmt: es ist das ethische Interesse.

Getreu der Absicht dieser Untersuchung, sich von allen metaphysischen Theorien möglichst fern zu halten, vermeiden wir auch hier ein näheres Eingehen auf die Grundlagen der ethischen Thätigkeiten und Ueberzeugungen und betrachten dieselben nur in ihrer psychologischen Thatsächlichkeit und mit Rücksicht auf ihre erkenntniss-theoretische Tragweite. Als die ethische Grundthatsache glauben wir das Bewusstsein einer Verpflichtung ansehen zu dürfen, über dessen metaphysische oder psychologische Gründe hier keine Untersuchung anzustellen ist: das moralische Urtheil, welches man andererseits zum Eckstein des ethischen Theils der Philosophie gemacht hat, scheint uns überhaupt erst durch dies Pflichtbewusstsein möglich zu werden, indem die Vorstellung einer Verpflichtung, sei es für die eigenen, sei es für die Handlungen Anderer, zum Princip eines ästhetischen Urtheils über den Werth des eigenen oder fremden Characters gemacht wird, aus welchem die Handlungen mit Nothwendigkeit hervorgegangen sind. Die ästhetischen Grundurtheile der Ethik, wie sie sich in der Prädicirung von „gut“ und „böse“ aussprechen, beruhen gemeinschaftlich

auf dieser Vorstellung einer Verpflichtung und sagen aus, dass bei der zu beurtheilenden Handlung dieselbe entweder erfüllt oder nicht erfüllt sei. Woher dies Pflichtbewusstsein und sein Recht darauf, ein Motiv und zwar das einzig bestimmende unserer Handlungen zu sein, in uns eigentlich stamme, kann hier nicht betrachtet werden: nur das muss sogleich erwähnt werden, dass aus der Vorstellung, dieses Bewusstsein entstamme nicht dem menschlichen Vorstellungsverlauf selbst, und unter Anwendung des allgiltigen Causalitätsprinzips auf dies Bewusstsein sich die ethische Beziehung der religiösen Vorstellungen einer imperativen Gottheit entwickeln musste, und dass sich vermöge einer einfachen psychologischen Assimilation und Verschmelzung diese vom Causalitätsprincip geforderte Zurückführung des ethischen Bewusstseins auf eine über der menschlichen Seele stehende Ursache mit den theoretischen Vorstellungen verband, welche für die mächtigen Erscheinungen der Aussenwelt eine oder mehrere übermächtige Ursachen annahmen. Durch diese Assimilation ist von je her das ethische Bewusstsein mit einer Reihe theoretischer und ästhetischer Vorstellungen so innig verwachsen, dass sie, zu einer mächtigen Einheit verbunden und getragen von der ganzen Gewissheitsstärke, welche dem ethischen Bewusstsein als solchem inne wohnt, nur mit einander stehen und fallen zu können scheinen: die ganze Intensität, mit der das ethische Bewusstsein die Seele erfüllt, entfaltet sich als ein psychologisches Motiv für die subjective Gewissheit derjenigen Vorstellungen, welche mit ihm in der individuellen oder in der völkerpsychologischen Entwicklung verwachsen sind. Unendlich mannigfach sind diese Verschmelzungen, von denen nur die hauptsächlichste angedeutet wurde: aber als ihren gemeinsamen Character können wir das ansehen, dass überall das ethische Bewusstsein verlangt, die Welt werde so gedacht, dass in ihr eine Pflicht und eine erfolgreiche Pflichterfüllung möglich sei, und dieses Interesse der Vernunft bringt es mit sich, dass allen Vorstellungen, welche dem Bilde einer solchen Welt Vorschub leisten, eine aus diesem Interesse fließende subjective Gewissheit beiwohnt. Solcher Vorstellungen, wie gesagt, sind sehr mannigfache: denn schon der materielle Inhalt des Pflichtbewusstseins, die Vorstellung von dem, was Pflicht sei, ist nicht nur bei den verschiedenen Individuen und den verschiedenen Völkern, sondern auch in den-

selben Individuen und denselben Völkern zu verschiedenen Zeiten gar sehr verschieden, und so sind die Vorstellungen, welche mit der subjectiven Gewissheit des ethischen Bewusstseins auftreten, keineswegs überall von gleichem Inhalt, zumal da, auch wo der Inhalt des Pflichtbewusstseins derselbe ist, doch wieder diejenigen theoretischen und ästhetischen Vorstellungen, unter denen die erfolgreiche Pflichterfüllung möglich gedacht wird, je nach den Individuen und Zeiten sehr verschieden sind. Ueberall aber erzeugt dieser psychologische Mechanismus der Assimilation und Verschmelzung aus dem ethischen Bewusstsein eine subjective Gewissheit von ganz besonderer Stärke und Gewalt. Denn indem die Seele ihr ethisches Pflichtbewusstsein mit den theoretischen Vorstellungen, die damit verwachsen sind, für identisch erklärt, muss sie behaupten, dass das Fürwahrhalten dieser Vorstellungen ihr eine ethische Nothwendigkeit sei. Diese subjective Gewissheit des ethischen Interesses nennen wir Glaube.

Der Glaube ist diejenige subjective Gewissheit, welche auf der psychologisch nothwendigen Verschmelzung theoretischer Vorstellung mit dem Bewusstsein der ethischen Nothwendigkeit beruht.

Wir sehen bei dieser Definition des Glaubens, welche wesentlich nur den religiösen Glauben umfasst, ganz von Demjenigen ab, was man in der Sprache auch mit dem Worte „glauben“ bezeichnet, dem sogenannten historischen Glauben, d. h. dem Fürwahrhalten auf Grund einer fremden Aussage, einem Fürwahrhalten, welches wir vielmehr unter den oben entwickelten Begriff der Meinung, der nur auf psychologischer Nothwendigkeit beruhenden subjectiven Gewissheit, subsummiren müssen. Denn es ist einfach der psychologische Entwicklungsgang der menschlichen Seele, welcher diesen Glauben an die Autorität herbeiführt. So lange die Aufmerksamkeit überhaupt noch keine Kritik über ihre Vorstellungen ausübt, haftet jene subjective Gewissheit der Meinung allen, folglich auch denjenigen Vorstellungen an, welche der Seele durch die Mittheilung Anderer zugeführt werden: und wenn mit dem ersten Zweifel das Suchen nach eigenem Urtheil und die kritische Denkhätigkeit erwacht ist, so fühlt sich die Seele in dieser ihrer prüfenden Denkhätigkeit so schwach und unentwickelt, dass sie das Bedürfniss hat, ihre Zweifel durch die

Annahme derjenigen Vorstellungen zu lösen, welche ihr von entwickelteren Individuen, von der Autorität der Eltern und Erzieher entgegen gebracht werden. So bildet sich durch psychologische Gewöhnung der Glaube an die Autorität, — und aus derselben Schwäche des Individuums, mit der es sich der allgemeinen Meinung in die Arme wirft, glaubt es auch dem Einzelnen. Es ist dieselbe Begrenztheit der Individualität, welche sich der Möglichkeit des Irrthums wohlbewusst und ausser Stande, eine eigene Lösung der Zweifel zu finden, sich mit derjenigen subjectiven Gewissheit begnügt, welche ihr der Gedankengang oder die Erfahrung Anderer darbietet. Aus diesem rein psychologischen Autoritätsglauben kommt der grösste Theil der Menschheit nie heraus, und gerade in den wichtigsten Fragen, die darum auch die schwierigsten sind, folgen sie unbedingt den Autoritäten, deren Nimbus entweder in ihrem Alter oder in der Macht ihres Geistes beruht.

Aber auch der Autoritätsglaube hat andererseits seine ethische Grundlage, — zunächst schon in dem Falle, dass an den Ausspruch eines Anderen nur darum geglaubt wird, weil man mit der Vorstellung seiner höheren Intelligenz das ethische Urtheil verbindet, er werde nicht lügen noch täuschen; dann aber auch und vor Allem in dem ethischen Bedürfniss, aus welchem der weniger Entwickelte über die höchsten Fragen Gewissheit haben will und, da er sie selbst nicht findet, sie bei Andern sucht. Solcher ethischen Art ist das Vertrauen des selbst denkenden Kindes zu den Eltern, zu den Lehrern, solcher Art auch im Grunde das Vertrauen des Volkes, mit dem es an den Lehrern seiner sittlichen Erziehung hängt, — ein Vertrauen, das wegen der sittlichen Bedürftigkeit, die es athmet, und wegen des bescheidenen Bewusstseins eigener Schwäche, das es enthält, von tiefem moralischen Werth ist. Wegen dieses seines ethischen Characters ist der Autoritätsglaube an sich etwas durchaus Unantastbares, und wenn er auch keine Momente objectiver Gewissheit enthält, so ist es doch sinnlos und frevelhaft zugleich, ihn ohne die allerzwingendsten Gründe nur aus theoretischem Interesse zu zerstören. Denn wer sich im Autoritätsglauben beruhigt, beweist eben dadurch, dass sein theoretisches Bestreben nicht stark genug ist, über die subjective Gewissheit hinaus nach objectiver Erkenntniss zu forschen, dass er den kindlichen Standpunct einer

zu erziehenden Intelligenz nicht verlassen hat und dass ihm diese unbefangene Hingabe an die Autorität ein ethisches Bedürfniss ist, welches unbedingt geachtet werden muss: er beweist zu gleicher Zeit, dass ihm die Erkenntniss nur das Mittel zur Gewinnung und Befestigung ethischer Principien ist, und diesem Bedürfniss entspricht der Autoritätsglaube bekanntlich in den meisten Fällen sehr viel besser, als das eigene Nachdenken. Ja, man muss zweifeln, ob die Erkenntnisskraft eines Geistes, der sich in dem Autoritätsglauben zu beruhigen vermag, stark und andauernd genug sein würde, um in eigener Denkhätigkeit zu eigener Gewissheit zu gelangen, und es ist daher durchaus verwegen, ihn aus seiner glücklichen Ruhe in eine ungewisse Zweifelhaftigkeit zu stürzen, in der ihm mit seinem Vertrauen zugleich werthvolle ethische Besitzthümer verloren gehen würden. So ist, den Autoritätsglauben zu untergraben, kein Grund vorhanden, so lange derselbe zu ethisch berechtigten Maximen führt: aber es ist eine solche Untergrabung nicht nur erlaubt, sondern geboten, sobald in Folge der Bedeutung, welche die theoretischen Vorstellungen als practische oder ethische Maximen gewinnen, aus einer irrigen oder gemissbrauchten Autorität sich Vorstellungen ergeben haben, die über das Gebiet des Denkens hinaus in den Verhältnissen des practischen und des ethischen Lebens Unheil anzustiften geeignet sind. In diesem Falle muss man es für ein geringeres Uebel erachten, wenn der Geist, herausgerissen aus dem unschuldsvollen Stande seiner Autoritätsgewissheit, der ganzen Macht der Zweifel anheimgegeben wird: denn es ist besser, dass Einer unglücklich sei in den Qualen unentwirrter Zweifel, als dass er Unrecht thue in verblendeter Gewissheit. Die Schuld aber solcher unglücklichen Lage trifft dann die Autorität, welche entweder den eigenen Irrthum zu demjenigen Anderer gemacht oder die unbefangene Hingabe der schwächeren Intelligenz zu selbstsüchtigen Zwecken gemissbraucht hat. Und im letzteren Falle ist ihre Schuld um so grösser, ein je grösseres ethisches Unglück die Untergrabung des Vertrauens ist. Wenn es auf der Welt etwas Fluchwürdiges giebt, so ist es der Missbrauch der Autorität.

Aufgewachsen in diesem Glauben an die Autorität, beginnt die menschliche Vernunft, indem sie durch eine Reihe bitterer Enttäuschungen hindurch geht, mit allmählig freierer Entwicke-

lung die Fesseln der Autorität abzustreifen und mit selbständigem Denken den Inhalt ihrer Vorstellungen zu prüfen. Aber bereits findet sie in sich eine Fülle von Vorstellungen, welche, ursprünglich ihr durch Autorität übertragen, sich im Laufe jahrelanger psychologischer Gewohnheit von ihrem autoritären Ursprunge losgelöst haben und zu bestimmenden Functionen des eignen Denkens geworden, mit tiefgehenden Wurzeln in der eigenartigen Natur des Menschen befestigt sind. Zu diesen Vorstellungen, deren jeder Mensch unendlich viele auf theoretischem und ästhetischem Gebiete besitzt, gehören vor Allem auch die ethischen. Aber während die theoretischen und die ästhetischen Grundvorstellungen wegen der geringen Bezüge, welche sie auf die Persönlichkeit des Menschen haben, eher einen Wechsel und eine Veränderung erleiden können, sind die ethischen Vorstellungen so innig, so lebensvoll mit dem ganzen Wesen, mit dem Werth und mit den innerlichsten Interessen des Menschen verwachsen, dass derselbe an ihnen mit seiner ganzen Gewalt, mit aller Macht seines ethischen Bewusstseins fest hält. Diese Vorstellungen pflegen wir Ueberzeugungen zu nennen: sie besitzen die stärkste subjective Gewissheit, welche wir überhaupt in uns vorfinden. Sie sind mit dem innersten Wesen der Persönlichkeit so stark verschmolzen, dass diese selbst mit ihnen steht und fällt, dass sie die ganze Gewissheit, mit der sie ihre eigne Existenz besitzt, auf diese Vorstellungen überträgt. Mit dem Zweifel an ihren Ueberzeugungen fürchtet sie sich selbst zu vernichten, sie muss an die Wahrheit dieser Vorstellungen glauben, weil sie sonst an der Realität ihrer eignen ethischen Bestrebungen, an Demjenigen zweifeln müsste, was den Lebensnerv all ihrer Thätigkeit ausmacht. Dieses „muss“ ist die ethische Nothwendigkeit, die zum Glauben führt. Und wenn so der Glaube tief im Innersten der Persönlichkeit wurzelt, so beruht darin der unermessliche Werth, den er für die Persönlichkeit besitzt. Hier ist jenes Vertrauen, mit welchem der historische Glaube den Ausspruch der Autorität annimmt, zu einem Selbstvertrauen, hier ist das ethische Bewusstsein, im Vollbesitz seiner ganzen subjectiven Stärke, sich selbst Autorität geworden. Die sittliche Ueberzeugung und der darauf gebaute Glaube bilden den innersten Kern jedes Menschen und müssen desshalb jedem Andern so heilig sein wie die Persönlichkeit selbst. Es kann

niemals gerechtfertigt sein, diese Ueberzeugung zu zerstören, nur weil sie vielleicht einen theoretischen Irrthum einschliesst. Denn ihr Werth besteht nicht in ihrem Vorstellungsinhalte, sondern vielmehr gerade in der Gewissheitsstärke, mit der sie das Individuum beherrscht und in sich kräftigt. Und eben wegen der psychologischen Verschmelzung, in der sich diese ethische Gewissheitsstärke mit dem theoretischen Vorstellungsinhalte befindet, würde in den allermeisten Fällen mit dem einen auch die andere zerstörte. Wer wollte vermessen genug sein, einem Andern diese Innigkeit lebensvoller Ueberzeugungen zu rauben, um ihm dafür die kalte Klarheit einer objectiven Erkenntniss zu geben? Wohl wäre man dazu berechtigt und verpflichtet, wenn die objective theoretische Erkenntniss der höchste Zweck und die einzige Aufgabe des Menschenlebens wäre. Mag sie das bei Einzelnen sein, — sie ist es nicht bei Allen, und im Gesamtorganismus des Menschendaseins gebührt der höhere Werth jener überzeugungsvollen Gewissheit des sittlichen Bewusstseins, aus der allein die Kraft gedeihlichen Wirkens fliessen kann: und bei wie Vielen geschieht es denn, dass an die Stelle des zerstörten Glaubens durch die theoretische Erkenntniss eine neue ethische Gewissheit gesetzt wird? Wenn aber der unaufhaltsame Erkenntnissfortschritt eines kritischen und reflexiven Zeitalters allmählig die Elemente zersetzt, aus denen sich solche Ueberzeugungen znsammengesetzt haben, so bleibt nur übrig, mit desto sorgsamerer Prüfung diejenigen Ueberzeugungen festzuhalten, die von der fortschreitenden Erkenntniss nicht zerstört worden sind, und wenn dann durch das theoretische Denken die Wahrheit aus all den theoretischen und ästhetischen Vorstellungen vertrieben worden ist, mit denen die psychologische Entwicklung der Menschheit das ethische Bewusstsein verkettet hat, so kann eben dies ethische Bewusstsein seine gewaltige Kraft vielleicht um so mächtiger entfalten, je reiner es in der Vorstellung geworden ist.

Aber eben dieser hohe subjective Werth, der dem Glauben zugeschrieben werden muss, setzt ihm auch seine Grenze. Jene psychologische Verschmelznng seines theoretischen Inhalts mit dem ethischen Bewusstsein, auf welcher seine Unantastbarkeit und sein unvergleichlicher Werth beruht, zeigt schon genugsam, dass er seine Gewissheit ebenfalls der Nothwendigkeit des psychologischen Mechanismus verdankt, durch welchen diese Ver-

schmelzung von Statten gegangen ist: und wenn er eine bei weitem grössere Gewissheitsintensität besitzt, als Dasjenige, was wir einfach Meinung nennen, so beruht dies darauf, dass das Interesse, unter dessen Einflusse die Vorstellungen des Glaubens gebildet worden sind, als am meisten mit dem ganzen Wesen der Persönlichkeit verwachsen, von allen Interessen das stärkste und mächtigste ist. So unterscheidet sich der Glaube durchaus von der Meinung in Bezug auf den Inhalt, indem diese sich auf alle möglichen, dem Individuum mehr oder minder fern liegenden Gegenstände bezieht, jener aber das Wichtigste und Werthvollste enthält, was es für einen Jeden überhaupt giebt. In Rücksicht der subjectiven Gewissheit unterscheidet sich der Glaube von der Meinung graduell durch die grössere Intensität, welche gleichfalls auf dem ungleich höheren Werthe beruht, der ihm durch das ethische Interesse vor allen anderen gegeben wird, er erhält dadurch nicht nur höhere Gewissheit, sondern auch höheren Werth, sein Bestehen wird mit dem Bestehen des ethischen Lebens identificirt, und wir verachten mit Recht Denjenigen, der seinen Glauben ebenso leicht aufgibt oder ändert wie seine Meinungen. Dagegen in erkenntnistheoretischer Rücksicht stehen Glaube und Meinung unter ganz denselben Bedingungen: bei Resultaten des psychologischen Mechanismus, der aus der Combination und Verschmelzung der vorgefundenen Vorstellungen neue Gebilde geschaffen hat, finden sie zwar in der Nothwendigkeit des psychologischen Processes eine subjective Gewissheit, entbehren aber an sich und nur als solche der Kriterien objectiver Gewissheit. So wenig als man sagen darf, dass Etwas wahr sei, weil es gemeint wird, so wenig darf man auch behaupten, dass Etwas wahr sei, weil es geglaubt wird. Denn das ethische Interesse, welches dem Glauben sein Uebergewicht über die Meinung verleiht, ist im Glauben doch Nichts als eine psychologische Thatsache; und wenn man von dieser Thatsache aus — wie weiter unten behandelt werden wird — Schlüsse auf ihre Bedingungen macht, so ist das eine Function des Wissens und nicht mehr des Grunde, sofern man nämlich sich in dieser Schlussreihe nicht wieder vom Interesse des Glaubens beherrschen lässt, — welches allerdings sehr selten der Fall ist. So kommt also der Glaube als solcher an keiner Stelle aus dem psychologischen Mechanismus heraus, und es ist nicht abzusehen, wie sein Vor-

stellungsinhalt irgend welchen Werth ausserhalb der Vorstellung selbst haben kann.

Wir suchen das Kriterium der objectiven Gewissheit in einer Nothwendigkeit des Denkens. In der Meinung fanden wir nur eine psychologische Nothwendigkeit, in Folge ^{der} deren die Vorstellungen lediglich desshalb als gewiss gelten, weil sie nun einmal nach psychologischen Gesetzen so vorgestellt worden sind: der Glaube aber zeigt uns nur eine Verstärkung dieser psychologischen Nothwendigkeit durch das Bewusstsein der ethischen Nothwendigkeit. Beide aber zeigen desshalb nur nothwendige Vorgänge in dem subjectiven Vorstellungsverlaufe, in welchem nirgends die Berechtigung zu irgend welchen Bezügen auf ein ausserhalb der Vorstellung Objectives gefunden werden kann. Wenn daher jenes oben dargestellte Axiom: „Was nothwendig gedacht wird ist wahr“ aufrechterhalten werden soll, so gilt es weder von der psychologischen noch von der ethischen Nothwendigkeit.

Der Inhalt des Glaubens hat somit zwar den höchsten Werth und die kräftigste Gewissheit für das Subject des Vorstellenden, aber er erhält als solcher keine objective Gewissheit. Auch die von der ethischen Nothwendigkeit getragene Stärke der subjectiven Gewissheit ist für den objectiven Werth des Vorstellungsinhaltes sehr gleichgiltig, und die Ueberzeugung kann ebensogut irren als die Meinung. Solange daher der Glaube sich in denjenigen Grenzen hält, welche ihm durch seinen Ursprung angewiesen sind, solange diese aus dem ethischen Bedürfniss des Individuums hervorgegangenen Vorstellungen nur für das ethische Interesse dieses Individuums, für die sittliche Tiefe seiner Maximen, für die Ruhe seiner Seele angewendet werden, so lange ist der Glaube ein unendlich werthvolles, unantastbar heiliges Gut: aber er verliert jede Berechtigung, sobald er als solcher eine objective Giltigkeit dadurch in Anspruch nehmen will, dass er von Anderen die Anerkennung seines Vorstellungsinhaltes verlangt. Der Inhalt des Glaubens hat für einen Jeden die höchste innerliche Giltigkeit, aber er hat sie auch nur für den Vorstellenden.

Es scheint im Widerspruche hiermit zu stehen, dass zu allen Zeiten ganze Systeme von Glaubensvorstellungen sich der allgemeinen Anerkennung erfreut haben und dass man immer und überall in Rücksicht auf die ethische Wurzel dieser Vor-

stellungen Diejenigen zu bestrafen oder aus dem gemeinschaftlichen Leben auszustossen sich berechtigt geglaubt hat, welche diese Vorstellungen leugneten oder bezweifelten. Aber es wiederholt sich hier nur derjenige Process, aus welchem wir auch die allgemeine Meinung zu erklären und die Möglichkeit des Irrthums in derselben aufzuweisen vermochten. In einer Gemeinschaft, wie sie die Familie und in weiterer Ausdehnung die Nation darstellt, werden immer durch die Gleichheit oder Verwandtschaft der Lebensbedingungen, der Lebensinteressen, der Erziehung und der Erfahrung nicht nur sich dieselben ethischen Principien bei allen Mitgliedern bilden, sondern es werden auch bei allen diese ethischen Principien mit denselben theoretischen Vorstellungsmassen verschmelzen, so dass wiederum der psychologische Mechanismus aus gleichem Material gleiche Resultate bildet. Die Gleichheit des Glaubens beweist daher nur die Gleichheit der theoretischen Grundvorstellungen und vor Allem der ethischen Grundprincipien. In der lebhaften Empfindung dieses Verhältnisses hat von je her jedes Volk in seinem Glauben eins der werthvollsten Bänder seiner sittlichen Lebensgemeinschaft gesehen und die widerspruchslose Aufrechterhaltung desselben für ein so starkes ethisch-nationales Interesse erachtet, dass es die Bestrafung oder die Ausstossung des Andersgläubenden für sein zweifelloses Recht hielt. Es war aus diesem Interesse, dass die Athener ihren grössten Denker zum Schierlingsbecher verurtheilten: denn mit dem Instinct des nationalen Bewusstseins empfanden sie es, dass seine Lehre die Schranken des Griechenthums durchbrach und dass die Ausbreitung einer solchen Weltanschauung die innere Zusammengehörigkeit des griechischen Lebens zerstören müsste. Und mit genau demselben Instinct nationaler Selbsterhaltung schlugen die Juden Jesus an's Kreuz. Der Gewissenszwang, den alle Zeiten aufweisen, und der eine der verderblichsten Irrungen des ethischen Bewusstseins ist, hat doch auch seine ethische Grundlage eben in diesem Bedürfnisse nach Einmüthigkeit in den Vorstellungen über die höchsten Fragen des sittlichen und religiösen Lebens. Solange die Religionen in unbewusster Entwicklung aus dem Volksleben erwachsen, konnte der Zweifel an dem Glaubensinhalt derselben und die dem entsprechende Reaction von Seiten der Volksgewalt nur sehr vereinzelt auftreten. Je mehr aber das theoretische Denken mit seiner zersetzenden Kraft sich ent-

wickelte, je mehr desshalb an die Stelle der subjectiven Gewissheit des Vorstellungsverlaufs die kritische Aufmerksamkeit auf die Berechtigung der Vorstellungen trat, und je mehr zu gleicher Zeit im Austausch der Völkerkräfte der Begriff der Menschheit zum Durchbruch kam, sodass der Glaubensinhalt sich von den nationalen Eigenthümlichkeiten ablöste und eine ganz allgemeine Geltung beanspruchte, — desto häufiger und intensiver wurde die Auflehnung des Einzelnen gegen die allgemein anerkannte Glaubensnorm, desto stärker wurde aber auch die Reaction, mit der das sittlich-religiöse Gesamtbewusstsein diese seine Negirung seinerseits zu negiren sich berechtigt fühlte. So waren es die beiden jüngsten, die universalistischen Religionen, welche die reale Gewalt, die sie sich unterworfen hatten, mit allem Fanatismus subjectiver Ueberzeugung zur Ausübung des rücksichtslosesten Gewissenszwanges missbrauchten.

Zu gleicher Zeit aber war es diesen Religionen vorbehalten das sittlich-religiöse Interesse als ein höchstes Erkenntnissprincip zu proclamiren und auf diese Weise eine theoretische Rechtfertigung des Glaubensinhaltes zu unternehmen. Die übrigen Religionen hatten einer solchen theoretischen Rechtfertigung nie bedurft, weil sie, mit dem Volke aufgewachsen und entwickelt, niemals über die Grenzen des Volkes hinaus sich zu erstrecken geneigt waren: diese beiden aber, als ein Neues in schon entwickelte Vorstellungskreise hineingeworfen, waren ihrer universalistischen Tendenz gemäss erobernd, und da sie andere Vorstellungen verdrängen mussten und in eine philosophisch blasirte Welt traten, so hatten sie nicht nur die Herzen, sondern auch die Köpfe zu erobern. Auf diesem Punkte verlor die Wissenschaft nicht nur die Freiheit des Ausspruchs, sondern auch diejenige des Denkens. Was die Menge, was sie selbst von sich verlangt, war nicht ein vorurtheilsfreies Studium der Erscheinungen, sondern eine systematische Begründung des Glaubensinhaltes, als deren Grundprincip nur der Glaube selbst gelten durfte; und selbst, wenn sie mit freierem Denken an die Lösung der Räthsel des Daseins gehen wollte, so war das ethisch-religiöse Interesse in dem Denker so lebendig, war ihm so in das Innerste auch seiner theoretischen Vorstellungswelt gewachsen, dass sich das ethische Interesse unwillkürlich unter die Principien wissenschaftlicher Forschung mischte und auf diese Weise wieder das zu Beweisende zugleich der Beweisgrund

wurde. In den vorkantischen Systemen ist dieser Einfluss des ethisch-religiösen Interesses auf die Bildung der metaphysischen Principien ein wesentlich naiver und unbewusster. Noch Descartes argumentirt an einer entscheidenden Stelle seiner Erkenntnistheorie ganz harmlos damit, dass Gott doch unmöglich täuschen könne. Kant dagegen erhob das ethische Interesse zum fundamentalen Princip eines ganzen Theils der Philosophie. Bei seiner scharfsichtigen Analyse der Erkenntnisthätigkeit konnte es ihm eben nicht entgehen, dass der letzte Grund, auf welchen sich gerade diejenigen Vorstellungen stützen, um derentwillen die Menschheit sich philosophischen Betrachtungen am liebsten hingiebt, lediglich dies ethische Interesse sei: so machte er denn, statt die theoretische Berechtigung dieses Interesses nach theoretischen Grundsätzen zu untersuchen, dies Interesse als solches zum Eckstein, auf welchem er die ganze positive Seite seiner Methaphysik aufführte*).

Man kann die ganze subjective Macht, aber zugleich auch die objective Grenze des Einflusses, welchen das ethische Interesse auf die höchste Erkenntniss ausübt, nicht schärfer erkennen, als wenn man den Nerv der kantischen Beweisführung der „Postulate der reinen practischen Vernunft“ blosslegt. Denn gerade die kantische Ethik, in ihrem ausgesprochenen Bestreben, die moralischen Maximen alles materialen Inhalts zu entleeren und die reine Form derselben an die Spitze der practischen Philosophie zu stellen, muss eben desshalb auch für dasjenige, was man als ethisches Interesse bezeichnet, die reinste, von allem materiellen Inhalt befreite Form aufstellen. Nun concentrirt sich nach Kant das ganze moralische Interesse darin, dass „die reine practische Vernunft das höchste Gut nothwendig als möglich vorstellen muss, weil es ein Gebot derselben ist, zu dessen Hervorbringung alles Mögliche beizutragen,“

*) Damit war das ethische Motiv in der philosophischen Forschung stark und bewusst genug geworden, um bei Fichte in den Mittelpunkt der gesammten Philosophie gerückt und mit demselben so identificirt zu werden, dass er jenes oft bewunderte Wort aussprechen konnte: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist.“ Und doch! Dieses Wort, so gross es gedacht ist, läuft es nicht schliesslich auf dasselbe Princip hinaus, aus welchem das Pfaffenthum die Ketzer verbrannte? Denn wenn die Wahl des philosophischen Systems eine Sache des Characters ist, so ist die falsche Weltanschauung eine Sünde. Vergl. oben p. 43.

und auf diesem Interesse beruhen dann nothwendig als Bedingungen der Möglichkeit seiner Erfüllung jene „Postulate der reinen practischen Vernunft,“ welche von der folgenden Generation so begierig als die „moralischen Beweise“ aufgenommen worden sind. Das höchste Gut aber besteht in der Vereinigung von Tugend und Glückseligkeit, und zwar in der Weise, dass die Tugend nicht nur die Würdigkeit zur Glückseligkeit, sondern die nothwendig wirkende Ursache der Glückseligkeit sei. Diese Synthesis,*) deren Realisirung dann allerdings die Möglichkeit einer Causalität durch Freiheit und die ganze intelligible Welt der Postulate erfordert, — woher stammt sie? Hier muss zunächst festgestellt werden, wie die reine practische Vernunft überhaupt zu dem Begriffe des höchsten Gutes kommt. Kant hat aus den Principien der Ethik jeden materialen Bestimmungsgrund als eudämonistisch und heteronomisch entfernt und nur das Princip der Allgemeinheit als Inhalt der obersten Maxime übrig behalten: da aber kein Wille denkbar ist ohne materiales Object, so besteht der sittliche Werth jeder Handlung darin, dass in jedem einzelnen Falle das empirisch bedingte Object des Willens nicht als solches und um seiner selbst willen, sondern nur unter jener obersten sittlichen Maxime und um derselben willen gewollt wird. Und nun erneuert sich jenes aus der Kritik der reinen Vernunft bekannte dialectische Schauspiel, dass die Vernunft zu der ganzen Reihe des empirisch Bedingten das Unbedingte und daher in dieser Beziehung zu der Reihe der empirischen Objecte des Willens „die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen practischen Vernunft unter dem Namen des höchsten Gutes“ sucht. Dabei muss nun die reine practische Vernunft zu diesem ihren Gegenstande in genau demselben Verhältnisse stehen, wie der einzelne moralische Wille zu seinem Object: sie muss dies Object wollen, nicht um seiner selbst willen, sondern um des moralischen Gesetzes willen, das sich an ihm realisirt.**)

Bis hierher ist Alles nach echt-kantischer Weise folgerichtig entwickelt: nun aber ist die Frage, wesshalb denn das moralische Gesetz als diese Totalität des Gegenstandes der

*) Vergl. zum Folgenden: Kant, Kritik der practischen Vernunft. Dialectik I. und II. Hauptstück. Werke, herausg. von Hartenstein. 1. Aufl. Band IV. p. 225. ff.

**) A. a. O. p. 228.

reinen practischen Vernunft nothwendig die Glückseligkeit bestimmt. Wie kommt jene Synthesis zu Stande? In der ganzen „kritischen Auflösung der Antinomie der reinen practischen Vernunft“ müht sich Kant ab, nachzuweisen, dass vermöge der doppelten, zugleich in der Erscheinungswelt und in der intelligiblen Welt heimischen Natur der Persönlichkeit die Möglichkeit vorhanden sei, dass Tugend die Ursache der Glückseligkeit werde: aber damit ist nicht erwiesen, dass diese Synthesis nothwendig gedacht werden müsse. Und doch soll diese Synthesis nothwendig sein: denn nur wenn sie nothwendig ist, stellt sie das höchste Gut dar. Einen starken Beweis dieser Nothwendigkeit der Synthesis von Tugend und Glückseligkeit hat Kant, so weit wir sehen können, nicht geliefert: ja, wir möchten behaupten, dass er ihn nach seinen Moralprincipien überhaupt nicht liefern konnte. Denn es gäbe dazu nur den einzigen Weg, zu zeigen, wie das moralische Gesetz aus seiner eigenen Nothwendigkeit heraus die Glückseligkeit als die nothwendige Folge der Tugend und damit als das allgemein nothwendige Object der reinen practischen Vernunft setze. Dieser Weg aber ist der kantischen Ethik durch ihr eigenes Grundprincip abgeschnitten. Denn wenn aus dem moralischen Gesetze jeglicher Inhalt des Wollens geflissentlich entfernt ist, so ist keine Möglichkeit abzusehen, wie allein aus der Nothwendigkeit dieses Gesetzes dem reinen Willen eine Totalität seines Inhalts bestimmt werden kann.

Dieser Inhalt kommt vielmehr von ganz anderer Seite hinein. Denn die einzige Begründung, welche Kant für die Nothwendigkeit jener Synthesis beibringt, ist in folgendem Satze zusammengedrängt: „Der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht theilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein solches zum Versuche denken, garnicht zusammen bestehen.“*)

*) Vergl. a. a. O. p. 229. Dies ist in der That das einzige Argument Kant's für die Nothwendigkeit jener Synthesis. Denn die Zerlegung der Begriffe, die demselben vorhergeht, beweist an sich Nichts oder ist ein Trugschluss. „Der Begriff des Höchsten, sagt Kant, enthält schon eine Zweideutigkeit . . . : das Höchste kann das Oberste (*supremum*) oder auch das Vollendete (*consummatum*) bedeuten. Das Erstere ist diejenige Bedingung, die selbst unbedingt, die keiner andern untergeordnet ist (*originarium*); das Zweite dasjenige

Nicht genug also, dass hier „der Versuch“ eines beinahe religiösen Motivs eingeführt wird, so beruht die ganze Beweiskraft dieses Satzes darauf, dass wir uns nicht vorstellen mögen, die Welt sei so eingerichtet, dass die Erfüllung der Pflicht in ihr

Ganze, das kein Theil eines noch grösseren Ganzen von derselben Art ist (*perfectissimum*). Dass Tugend (als die Würdigkeit glücklich zu sein) die oberste Bedingung alles dessen, was uns nur wünschenswerth scheinen mag, mithin auch aller unserer Bewerbung um Glückseligkeit, mithin das oberste Gut sei, ist in der Analytik bewiesen, darum ist sie aber noch nicht das ganze und vollendete Gut als Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen; denn um das zu sein, wird auch Glückseligkeit dazu erfordert und zwar nicht bloss in den parteiischen Augen der Person, die sich selbst zum Zwecke macht, sondern selbst im Urtheile einer unparteiischen Vernunft, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an sich betrachtet, denn . . .“ Hier folgt die im Text citirte Stelle, welche somit das eigentliche Argument für die nothwendige Synthesis der Tugend und der Glückseligkeit enthält. Ohne dies Argument wird diese Entwicklung zu einem Trugschluss, zu dessen Auflösung uns zum Glück Kant selbst die Mittel an die Hand giebt. Er macht (a. a. O. p. 168 „Vom Begriffe eines Gegenstandes der reinen practischen Vernunft“) eindringlichst auf den grossen Unterschied zwischen den beiden Bedeutungen des Wortes *bonum* „gut“ und „wohl“ aufmerksam. Dasselbe aber gilt von unserm deutschen „Gut.“ Das „oberste Gut“ (*bonum supremum*) die Tugend, enthält die sittliche Bedeutung „gut“, das „vollendete Gut“ (*bonum consummatum*), die Glückseligkeit, enthält die eudämonistische Bedeutung „wohl.“ Setzt man nun, um durch diesen Doppelgebrauch nicht getäuscht zu werden, sittlich gut = *honestum*, eudämonisch gut = *utile*, so ist *bonum supremum* = *summum honestum*, *bonum consummatum* aber = *summum utile*. Dann sagt Kant: das *summum honestum* und das *summum utile* müssen im *summum bonum* als Einheit gedacht werden; denn . . ., und nun folgt das im Text angezogene Argument. Lässt man aber dies fort, wie es K. Fischer in seiner Reproduction dieser Beweisführung gethan hat, so bleibt nur ein Trugschluss vermöge der Doppelbedeutung der Worte *bonum* oder „gut“ übrig. Und genau so lautet der Beweis bei K. Fischer, Immanuel Kant. 2. Band, 2. Buch, 4. Cap. I. (1. Aufl. p. 165): „Das höchste Gut ist zugleich der Gipfel und Inbegriff aller Güter. Es giebt ausser ihm kein höheres Gut, d. h. es ist von allen Gütern das oberste (*bonum supremum*); es giebt ausser ihm überhaupt kein Gut, d. h. es ist der Inbegriff und die Vollendung alles Guten (*bonum consummatum*). Das oberste Gut ist die Tugend, unter allem Guten das einzig unbedingte. Der Inbegriff alles Guten, das vollendete Gut, schliesst offenbar auch das in sich, was nur bedingter Weise als Gut gilt, das Nützliche, Annehmliche, den befriedigten Lebenszustand, dessen höchsten dauernden Grad die Glückseligkeit ausmacht. Wenn also das höchste Gut das vollendete sein soll, der Inbegriff alles Guten, so muss es bestimmt werden als die Einheit von Tugend und Glückseligkeit.“ Wenn man hierin die obige Substitution vornimmt, so zerfällt der Beweis vollständig. Der Unterschied zwischen beiden Beweisführungen ist folgender: Kant geht ursprünglich von ganz demsel-

nicht nothwendig glücklich machen müsse. Wir wollen in dieser Welt nicht nur tugendhaft, wir wollen auch glücklich sein, — und desshalb glauben wir sie so denken zu müssen, dass beides darin nicht nur zusammen möglich, sondern nothwendig mit einander verbunden ist. Jene folgeschwere Synthesis also, dass die Tugend nothwendig die Ursache der Glückseligkeit sei, vollzog nicht die reine practische Vernunft, sondern das Interesse des menschlichen Herzens. Kant besass den Rigorismus, für jede einzelne Pflichterfüllung nicht nur die Nichtbeachtung der Neigungen, sondern, wenn erforderlich, sogar den Schmerz und die Unseligkeit der unterdrückten Neigungen zu verlangen: aber er, von dem das grosse Wort stammt, dass wir nicht auf der Welt sind, um glücklich zu sein, sondern um unsere Pflicht zu thun, er hatte doch nicht den Muth der Grausamkeit gegen das menschliche Herz, anzunehmen, dass die Erfüllung der Pflicht überhaupt und im ganzen Weltprocess ohne die Belohnung der Tugend sein könne.

Kant nennt den Grund seiner Postulate das moralische Interesse. So weit wir sehen können, geht das moralische Interesse nur darauf, die Welt so zu denken, dass wir in ihr unsere Schuldigkeit thun können: wenn aber — und gerade auf dieses Verlangen stützen sich die kantischen Postulate — die Welt

ben Doppelgebrauche der Worte *bonum* oder „Gut“ aus; aber er sagt: „das Höchste kann das Oberste oder auch das Vollendete bedeuten.“ Dann identificirt er diese Disjunction mit den beiden Bedeutungen des Wortes *bonum*, indem er bei dem *supremum bonum* die Bedeutung *bonum* = *honestum*, bei dem *consummatum bonum* die Bedeutung *bonum* = *utile* einführt. (Gleichwohl hätte er mit mindestens demselben Rechte diese Disjunction auf jede der beiden Bedeutungen anwenden können und gefunden: *supremum honestum*, höchste, unbedingte Tugend, *consummatum honestum*, Inbegriff aller möglichen Tugenden, — *supremum utile*, höchste, unbedingte Glückseligkeit, *consummatum utile*, Inbegriff aller möglichen Glückseligkeitszustände). Da nun Kant, um die Synthesis seiner disjunctiven Glieder zu vollziehen, eines Arguments bedurfte, so gilt dies selbe Argument auch für die Synthesis der beiden Bedeutungen des *bonum*, auf welche es ursprünglich ankommt, und der kantische Beweis wäre gültig, wenn nur jenes Argument richtig wäre. K. Fischer dagegen sagt: „Das höchste Gut ist zugleich der Gipfel und Inbegriff aller Güter.“ Er hat also gar keine Disjunction, er braucht also auch kein Argument für die Synthesis disjunctiver Glieder, da er den ganzen Beweis durch das „und“ seines ersten Satzes vorweggenommen hat. Wenn er dann nachher den „Gipfel“ der Güter auf das sittlich Gute, den „Inbegriff“ der Güter aber auf das eudämonistisch Gute bezieht, so fällt damit der ganze Beweis zusammen.

so gedacht werden soll, dass wir darin durch die Erfüllung unserer Pflicht die Glückseligkeit erlangen*), so ist dies Interesse gerade nach kantischen Moralprincipien (auf welche diese Kritik, sofern sie immanent bleiben will, immer recurriren muss) nicht mehr moralisch, sondern durchaus eudämonistisch. Der Eudämonismus, mit so vieler Ostentation aus dem gewaltigen Hauptportal der kantischen Ethik hinausgeworfen, schleicht

*) Wenn es sich hier um eine vollständige Kritik der Beweise für die kantischen Postulate und nicht nur um die Prüfung ihres eigentlichen Nervs handelte, als welchen wir ein eudämonistisches Interesse aufgefunden zu haben glauben, so müsste hier hinzugefügt werden, dass, selbst wenn jenes Interesse als rein moralisch anerkannt werden könnte, doch die zur Erfüllung desselben aufgestellten Postulate dazu keineswegs genügen. Glückseligkeit ist offenbar eine empirische Bestimmung; denn die ganze Schwierigkeit der nur durch den kritischen Idealismus der transscendentalen Aesthetik aufzuhebenden Antinomie der reinen practischen Vernunft besteht (a. a. O. p. 233) darin, dass die Glückseligkeit der Erscheinungswelt, das moralische Gesetz der intelligiblen Welt angehört. Nun beruhen die Beweise für Gott und Unsterblichkeit darauf, dass durch sie eine der Würdigkeit der Tugend entsprechende Glückseligkeit vermöge eines *progressus in infinitum* herbeigeführt wird, d. h. durchaus empirisch nie. Folglich wird selbst durch die Postulate eine der Tugend würdige Glückseligkeit empirisch nie, d. h., da die Glückseligkeit eine nur empirische Bestimmung ist, überhaupt nicht herbeigeführt. — Hieran knüpft sich eine allgemeinere Bemerkung. Der Begriff des höchsten Gutes, wie ihn die Kritik der practischen Vernunft aufstellt, ist bei Kant eigentlich an sich unmöglich: er soll enthalten die nothwendige Synthesis einer transscendentalen und einer empirischen Bestimmung: Tugend und Glückseligkeit. Diese Synthesis nun ist nach kantischen Principien absolut nicht zu begreifen, und er empfindet dies selbst. Für die Anwendung der Kategorien der reinen theoretischen Vernunft auf Anschauungen (welcher die Anwendung des Sittengesetzes auf Objecte des Willens vollkommen parallel, (vergl. a. a. O. p. 178) hatte er in der transscendentalen Urtheilskraft den „Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“ aufgestellt. Nun sieht Kant sehr wohl ein, dass er für die reine practische Urtheilskraft behufs der Anwendung des Sittengesetzes auf empirische Objecte des Willens ein Analogon jener Schemata nicht finden kann: statt dessen begnügt er sich damit, das Naturgesetz als den Typus des Sittengesetzes darzustellen (vergl. Kritik der practischen Vernunft. „Von der Typik der reinen practischen Urtheilskraft“ p. 177 ff.). Aber er übersieht dabei, dass die allgemeine Form der Naturgesetzlichkeit für die Urtheilskraft immer noch keine Regel geben kann, nach der sie zu entscheiden wüsste, welche Maxime ihrem Inhalt nach vom moralischen Willen als Naturgesetz gedacht werden darf. Da auch die Naturgesetzlichkeit rein formalen Characters ist, so liefert auch diese Typik kein Princip für eine nothwendige Bestimmung empirischer Willensobjecte durch die reine practische Vernunft. — Wie innig dies mit dem Obigen zusammenhängt, bedarf keiner Erläuterung.

durch die Hinterthür unter dem Namen des höchsten Gutes wieder herein, um Gott und Unsterblichkeit mitzubringen. So herrschen — und nicht zum Geringsten an den höchsten Puncten — unsere Interessen über unsere Erkenntniss.

Wir suchen noch immer diejenige Nothwendigkeit des Denkens, welche zur objectiven Gewissheit führt. Die psychologische und die ethische Nothwendigkeit, welche wir bisher untersuchten, haben uns statt einen Weg aus dem Subject heraus zu zeigen, nur immer tiefer in die eigne Thätigkeit des Subjects verwickelt. Jene beiden Nothwendigkeiten zeigten uns einen Vorstellungsverlauf, welcher, theils nur auf den Gesetzen des allgemeinen psychologischen Mechanismus, theils auf dem überwiegenden Einflusse des Interesses beruhend, nirgends mehr eine Beziehung auf ein ausserhalb des Subjects befindliches Objective aufweisen konnte. Ohne uns um den Ursprung der primitiven Vorstellungen, der Wahrnehmungen zu kümmern und nach deren objectivem Inhalte zu forschen, haben wir bisher nur die aus der Combination dieser primitiven Vorstellungen in dem psychologischen Mechanismus sich entwickelnde Meinung und den aus der psychologischen Verschmelzung theoretischer Vorgänge mit den Objectvorstellungen der ethischen Nothwendigkeit hervorgehenden Glauben betrachtet: in beiden Fällen aber ergab sich, dass, selbst wenn jene primitiven Vorstellungen mit ihrem ganzen Inhalt eine vollkommene objective Gewissheit besässen, doch die darauf gebauten Combinationen des Individuums wegen der Mangelhaftigkeit und Begrenztheit von dessen Erfahrung keinen Anhalt für eine objective Gewissheit gewähren, dass aber auch in dem allgemeinen Mangel der Vorstellungen und in dem allgemeinen Uebergewicht des Interesses über den Vorstellungsverlauf die Möglichkeit und die psychologische Nothwendigkeit des Irrthums vorhanden ist. Hieraus folgte, dass weder die individuelle Stärke noch die empirische Allgemeinheit der subjectiven Gewissheit als ein Kriterium der objectiven Gewissheit angesehen werden darf. Beide, die individuelle Stärke und die empirische Allgemeinheit der subjectiven Gewissheit mögen für die Zwecke des practischen Lebens vollkommen ausreichen: eine erkenntnistheoretische Geltung können sie nicht beanspruchen.

Dagegen giebt es noch eine dritte Nothwendigkeit des Denkens, deren Ansprüche auf objective Giltigkeit ihrer Resultate jedenfalls tiefer begründet sind, wie sie denn auch stets von allen Seiten die bereitwilligste Anerkennung gefunden haben: die logische Nothwendigkeit. Sie ist es, auf deren Begriff man jenes Axiom aufbaute, dass das nothwendig Gedachte wahr sei*). „Was nach logischen Gesetzen gedacht wird, ist wahr“ — dies ist die genauere Fassung des Axioms, vermöge dessen in mehr oder minder bewusster Weise das theoretische Denken die objective Gewissheit jenes Inhaltes beansprucht. Die dogmatische Philosophie vor Kant hat dies Axiom zu ihrer erkenntnistheoretischen Grundlage gemacht. Die „klare und deutliche“ Erkenntniss des Cartesius ist diejenige des „oberen Erkenntnisvermögens“, des Verstandes, die logische Erkenntniss: Spinoza hat dem Axiom die classische Wendung gegeben: „*ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*:“ Leibnitz endlich spricht nur von den *vérités logiques ou metaphysiques*, und Wolff stellt den logischen Satz des Widerspruchs als das materiale Grundprincip der Metaphysik auf.

Um nun die Objectivität des logischen Processes zu prüfen, müssen wir einige Bemerkungen über das Wesen der logischen Nothwendigkeit voranschicken.

Wenn man nämlich die logischen Gesetze als die allgemeinen Formen des Denkens bestimmt, so ist in dieser Definition gerade auf dasjenige, was den besonderen Character der Logik ausmacht, keine Rücksicht genommen: denn der Standpunct einer jeden logischen Lehre entscheidet sich gerade in der Beantwortung der Frage, in welchem Sinne die logischen Gesetze als die allgemeinen Formen des Denkens anzusehen sind. Wir betrachten die Naturgesetze als die allgemeinen nothwendigen Formen des empirischen Geschehens, und ganz in diesem Sinne geht die moderne Psychologie darauf aus, diejenigen allgemeinen nothwendigen Formen aufzufinden, unter denen der Vorstellungsverlauf sich vollzieht: die psychologischen

*) Völlig klar wird hier jene *quaternio terminorum*, welche oben (p. 33 f.) als Grundlage des Axioms nachgewiesen wurde, dass das allgemein Gedachte wahr sei. Die Nothwendigkeit des allgemein Gedachten ist die causale, psychologische. Die Wahrheit aber gründet sich auf die logische Nothwendigkeit. Und die völlige Verschiedenheit dieser beiden Arten der Nothwendigkeit nachzuweisen, ist die Aufgabe des Folgenden.

Gesetze sind die Naturgesetze des psychischen Geschehens. Wollte man daher die logische Nothwendigkeit als eine naturgesetzliche auffassen, so könnten die logischen Gesetze nur eine Art der psychologischen sein, und die Logik hörte auf, eine eigene Wissenschaft zu sein, um zu einem Abschnitt der Psychologie zu werden. Auf dieser Auffassung aber fusst mehr oder minder bewusst das landläufige Gerede, man könne durch die Logik nicht denken lernen, sie sei nur eine Wissenschaft von den Gesetzen, ohne deren Erkenntniss das Denken so wie so von Statten gehe, eben wie das physische Leben seinen Lauf wandle ohne die Erkenntniss seiner Gesetze; die Logik sei eben nur die Physiologie des Denkens, und wie man leben könne ohne Physiologie, so könne man auch Denken ohne Logik. Das ist Alles sehr richtig; aber es sollte seine Schneide nicht gegen die Logik, sondern gegen die Psychologie richten, welche allerdings die Physiologie nicht nur des Denkens, sondern auch noch des Empfindens und Begehrens ist. Die Logik aber hat es garnicht mit dem Denken und seiner Erklärung zu thun: sondern der Begriff, um den sich in ihr Alles dreht, ist derjenige des richtigen Denkens, der Erkenntniss.

Wären die logischen Gesetze wirklich nur ein Theil des psychologischen Mechanismus, so könnte aus ihnen niemals eine Art von objectiver Gewissheit deducirt werden. Denn dann wären auch sie nur eine allgemeine Form der Subjectivität, und die Vorstellungsverbindungen, welche sie hervorbringen, könnten, da sie ihren Grund lediglich in der Verbindungsweise des Subjects hätten, keinerlei Anspruch auf objective Giltigkeit erheben: und die empirische Allgemeinheit des Subjectiven — dies zu bemerken, war schon mehrmals Gelegenheit — ist an sich noch nichts Objectives. Wenn daher die logische Nothwendigkeit auch nur die geringste Objectivität begründen soll, so darf man sie nicht als eine vielleicht höhere Art der psychologischen Nothwendigkeit auffassen, sondern muss ihr vielmehr dieser gegenüber eine eigene Stellung anweisen.

Dass den logischen Gesetzen eine derartige Sonderstellung gebührt, geht schon aus der einfachen Thatsache hervor, dass wir auf Grund dieser Gesetze von Denkfehlern, vom logischen Irrthum sprechen. Innerhalb des psychologischen Mechanismus als solchem findet der Begriff des Irrthums keine Stelle: und wären die logischen Gesetze nur eine Art der psychologischen,

herrschten sie in Folge dessen mit der vollständigen Allgemeinheit eines Naturgesetzes, so wäre das Problem des Irrthums entweder nicht vorhanden oder unauflöslich. Eine nur psychologische Logik muss, wenn sie consequent verfährt und sämtliche Gesetze des Vorstellungsverlaufs, also darunter auch die logischen, auf dieselbe Stufe einer naturgesetzlichen Gleichberechtigung stellt, alle Resultate des psychologischen Processes, gleichviel, welche dieser Gesetze an der Bildung derselben theiligt gewesen sind, folgerichtig für gleichwerthig erklären. Sind also die logischen Gesetze nur psychologischer Natur, so giebt es keinen Denkfehler, keinen Irrthum.

Wollte nun aber eine psychologische Logik den Denkfehler pathologisch als eine Hemmung der logischen durch andere psychologische Gesetze erklären, so würde sie eben dadurch ihrem eigenen Princip der naturgesetzlichen Gleichwerthigkeit widersprechen. Denn indem sie dabei die logischen Gesetze für die normalen erklärte, machte sie dieselben schon zu etwas anderem als zu Naturgesetzen. Der Begriff des Pathologischen, der den Wechselbegriff des Normalen voraussetzt, resultirt nicht aus dem des Naturgesetzes. Vom Standpunct des naturgesetzlichen Mechanismus giebt es nichts Normales, nichts Pathologisches: diese Begriffe gehen erst hervor aus einer Prüfung der vom naturgesetzlichen Mechanismus herbeigeführten Zustände an der Vorstellung eines Zweckes. Von pathologischen Affectionen ist daher nur bei Organismen die Rede, insofern irgend ein Organ durch eine Reihe an sich vollkommen gesetzmässiger Vorgänge in einen Zustand versetzt ist, worin es nicht im Stande ist, den Zweck, welchen es im Organismus vertritt, zu erfüllen. Pathologisch nennen wir diejenige Combination von naturgesetzlichen Wirkungen, welche dem Zwecke, zu dem wir die Naturgesetze wirkend denken, nicht entspricht. So ist denn auch der Irrthum pathologisch nur aufzufassen, wenn man für den naturgesetzlichen (psychologischen) Mechanismus des Denkens einen Zweck annimmt. Dieser Zweck nun ist kein anderer als die Erkenntniss. Danach werden wir normal dasjenige Denken nennen, welches Erkenntniss wirkt, pathologisch dagegen in Rücksicht auf diesen Erkenntnisszweck alles Denken, welches denselben nicht erreicht. Bei denjenigen Vorstellungsprocessen, welche die Erkenntniss nicht bezwecken, z. B. den ästhetischen und den ethischen, sofern die letzteren nur Maximen

des Handelns sein wollen, wird in dieser Hinsicht natürlich von normal oder pathologisch keine Rede sein. Erst der Zweck der Erkenntniss erklärt den Begriff des normalen Denkens: an diesem Zwecke werden die Resultate des psychologischen Mechanismus geprüft, und je nachdem sie ihn erfüllen oder nicht erfüllen, für Wahrheit oder Irrthum erklärt.

Hieraus erst begreift sich die eigenthümliche Stellung der logischen Gesetze. Sie sind weder ein Theil jenes psychologischen Mechanismus, unter dessen ausnahmsloser Giltigkeit der Vorstellungsverlauf sich vollzieht, noch sind sie selbst der Zweck, welcher durch diesen Vorstellungsverlauf erreicht werden soll: aber sie sind die allgemeinen Formen, unter denen der psychologische Process so geleitet werden kann, dass er jenen Zweck erreicht. Sie sind daher in keiner Weise zu den Naturgesetzen des Denkens zu rechnen, sondern sie sind mögliche Combinationsformen der psychologischen Gesetzmässigkeit, durch deren Eintritt der Vorstellungsverlauf die Erkenntniss erreicht. Sie sind daher nicht Gesetze, nach denen gedacht werden muss, sondern solche, nach denen gedacht werden soll, wenn anders das Denken zum Erkennen werden will: sie sind nicht Naturgesetze, sondern Zweckgesetze, Normen. Nur wenn man die Erkenntniss als den Zweck des Denkens setzt, ist die eigenthümliche Stellung der Logik innerhalb der Geisteswissenschaften zu begreifen.

In dieser Rücksicht, wenn doch einmal verglichen werden soll, hat die logische Nothwendigkeit weit eher eine Verwandtschaft mit der ethischen, als mit der naturgesetzlichen Nothwendigkeit. Das logische Gesetz ist wie das ethische eine Maxime, nach welcher, wie dort richtig gehandelt, so hier richtig gedacht werden soll, ohne dass damit nach Art der Naturgesetze ein Zwang ausgeübt würde, nun auch wirklich richtig zu handeln, richtig zu denken. Und je nachdem der naturgesetzliche Mechanismus hier des Denkens, dort der Motivation dieses Gebot des Richtigen erfüllt hat, werden die logischen wie die ethischen Gesetze zu Principien für eine anerkennende oder verwerfende Beurtheilung, hier der Urtheile, dort der Handlungen, während ein Naturgesetz bei seiner absolut zwingenden und in allen Fällen wenigstens latent wirkenden Kraft zu einem derartigen Beurtheilungsprincip niemals werden kann. Nun kann die Erfüllung des Gebotes in ethi-

scher wie in logischer Beziehung entweder aus dem Bewusstsein dieses Gebotes oder ohne dasselbe nur im psychologischen Mechanismus erfolgen, und in beiden Fällen zeigt sich wieder eine vollständige Parallele. Denn wie man ethisch richtig handeln kann aus Motiven, in denen das ethische Gesetz nicht bewusst war, so kann man auch logisch richtig denken, ohne sich des logischen Gesetzes bewusst zu sein: die Mechanismen der Motivation und der Ideenverbindung können dieselben Resultate geben, welche in dem einen Falle das ethische, im anderen das logische Gesetz erfordern. Während wir dann die Handlung nicht wahrhaft ethisch, sondern nach Kant's Vorgange nur legal nennen, können wir des Urtheils auch erst dadurch vollkommen gewiss werden, dass wir die logische Form seiner Begründung prüfen. Andererseits, wie das Sittengesetz dadurch erst in eine naturgesetzliche Wirksamkeit tritt, dass es vom Individuum zum Motive gemacht wird, gerade so gelangt auch das logische Gesetz dadurch zu einer naturgesetzlichen Wirksamkeit, dass es vom Individuum zum Princip der Vorstellungsverbindung gemacht wird. Aber dies Verhältniss, wonach beide Gesetze bewusste Vorstellungen und dadurch das eine zum Motiv, das andere zum Verbindungsprincip anderer Vorstellungen werden können, — dies Verhältniss darz nicht so aufgefasst werden, als ob das ethische und das logische Gesetz als solche von vorn herein schon psychologische Naturgesetze wären. Eine Verleitung zu dieser Auffassung liegt allerdings darin, dass (bei dem logischen Process noch mehr als bei dem ethischen) in Folge der von frühester Jugend an ausgeübten Beherrschung und Bearbeitung des psychologischen Vorstellungsverlaufs durch die ethischen und die logischen Gesetze die Seele sich allmählig in die Befolgung derselben so einlebt und eingewöhnt, dass sie beinahe die sichere Allgemeinheit naturgesetzlicher Principien erlangt zu haben scheinen. Und in der That! wie es das ethische Ideal ist, dass in uns das Moralgesetz zum Naturgesetz werde, d. h. dass wir nicht mehr anders handeln können, als wir handeln sollen, so ist es auch das Ideal unserer theoretischen Durchbildung, dass in uns das logische Gesetz zum Naturgesetz werde, d. h. dass wir nicht mehr anders denken können, als wir denken sollen. Wer daher vergleichende Terminologien liebt, der thäte besser, die Logik eine Ethik des Denkens zu nennen, als eine Physiologie desselben

Dieser normative Character der logischen Nothwendigkeit muss für die Behandlung der Logik als einer speciellen Wissenschaft maassgebend sein. Ihre Aufgabe besteht lediglich in der Erforschung und systematischen Begründung der Denknormen. Wie wird sie diese erforschen, wie begründen? Diese Normen sind, wie oben entwickelt, die allgemeinen Formen, unter denen der psychologische Mechanismus solche Combinationen eingeht, dass seine Resultate eine wahre Erkenntniss bilden. Hieraus sollte man zunächst schliessen, die Methode der Logik müsse darin bestehen, alle möglichen Combinationsformen des psychologischen Mechanismus darauf hin zu prüfen, ob ihre Resultate wahr oder falsch sind, und dann diejenigen dieser Formen, welche vor einer solchen Prüfung Stand halten, für die Normen des Denkens, für die logischen Gesetze zu erklären. Allein dieser Weg ist unmöglich. Denn dazu müsste man ja schon vorher die allgemeinen Inhaltsbestimmungen der Wahrheit kennen, und wenn das der Fall wäre, so brauchten wir uns um den ganzen logischen Apparat nicht zu kümmern und besässen mühelos schon vorher, was wir durch den logischen Process jetzt mühsam suchen. Es sind vielmehr die formalen Bedingungen der Wahrheit, welche wir durch die Logik überhaupt erst finden wollen. Auch der psychologische Process allein bietet dazu nirgend einen Anhaltepunct, weil auf seiner naturgesetzlichen Grundlage alle seine Resultate gleichberechtigt sind. So bleibt denn für die formale Logik nur die Methode übrig, dass in ihr das Denken sich selbst prüfe und sich selbst rechtfertige, und sie kann die logischen Gesetze nur dadurch auffinden, dass sie das System derjenigen Denkformen sucht, welche sich nicht widersprechen, und sie kann diese Gesetze nur dadurch begründen, dass sie nachweist, sie habe in der Aufsuchung und Begründung derselben nur diese Gesetze selbst befolgt. So ist die Logik in einen Zirkel eingeschlossen, der schon darin ausgesprochen ist, dass in ihr das Denken sich selbst und daher auch nur an sich selbst prüft. Das höchste Erkenntnissprincip der Logik bleibt somit die Uebereinstimmung mit sich selbst *), nur aus dieser können die logischen Gesetze gefunden, nur aus dieser gerechtfertigt werden **).

*) Vergl. Drobisch, Logik, §. 3.

**) Es öffnet sich hier von Neuem der Blick auf die schon oben (p. 20, Anm.) bemerkte Identität des höchsten logischen Princips mit dem psychologischen Grundtriebe des Vorstellungsverlaufs.

Wenn dies ihre Aufgabe ist, so muss man gestehen, dass die viel geschmähte formale Logik dieselbe mit einer Vollständigkeit gelöst hat, wie sie wenigen Wissenschaften zu Theil geworden ist. Dies System der Denkregeln ist ein so einheitliches, so streng in sich zusammenhängendes und giebt für alle möglichen Formen des Erkenntnissfortschrittes die Regeln mit einer solchen Sicherheit und Vollständigkeit, dass es sich dadurch selbst als die Norm des Denkens gerechtfertigt und bewiesen hat. Seitdem die vorwiegend deductive Form, welche Aristoteles der Logik gegeben hatte, durch die bedeutenden Theorien der Induction, mit denen namentlich die moderne Logik im Anschluss an die Naturwissenschaften sich beschäftigt hat, zu einem Kanon alles richtigen Denkens und zu einer allseitigen Methodologie der Erkenntniss vervollständigt worden ist, darf man wohl sagen, dass in dieser Wissenschaft wohl noch einzelne Gebiete ausgebaut werden können, ihre Grundzüge aber für immer feststehen. Denn die Gesichtspuncte, von denen aus die absolute Philosophie die formale Logik als mangelhaft angreifen zu können meinte, sind nicht logischer, sondern metaphysischer Natur. Logisch ist nur die Frage nach den Formen des richtigen Denkens, und es werden diese nur in der systematischen Uebereinstimmung des Denkens mit sich selbst aufgefunden. Die Frage, ob das richtige Denken objective Gewissheit liefere, ist erkenntnistheoretisch; die Frage gar, ob die Resultate richtigen Denkens identisch seien mit einer metaphysisch irgendwie gedachten objectiven Realität, ist vollkommen metaphysisch. Dazu kam, dass die absolute Logik ausser der Vermischung aller dieser Fragen noch eine grundsätzliche Verwechselung beging. Wenn ein metaphysisches Bedürfniss eine Identität von Denken und Sein verlangt, so scheint es uns, als könne doch höchstens die Identität des Seins mit dem richtig Gedachten gefordert werden. Indem aber die absolute Philosophie Denken und Sein in ganzer Ausdehnung identisch erklärte, machte sie sich durch die Auslassung des „richtig“ auch die formelle Logik entbehrlich und setzte an ihre Stelle die Phänomenologie des Geistes.

Die Frage nun, welche uns hier beschäftigt, ist die, ob und in welcher Ausdehnung die logische Nothwendigkeit objective Gewissheit gewähre. Wenn ihr dieselbe gegenüber der psychologischen Nothwendigkeit zugesprochen werden soll, so

muss sie auf dem Unterschiede beider, d. h. auf dem normativen Character der Logik beruhen. Die psychologischen Gesetze wie die logischen sind allgemeine Verbindungsformen der Vorstellungen, nur mit dem Unterschiede, dass jene die Formen sind, in denen diese Verbindung wirklich geschieht, diese aber diejenigen, in der sie geschehen soll. Der psychologische Mechanismus ist dem Individuum nicht gegeben, so wenig wie dem Atom die Schwere gegeben ist; man könnte nur sagen, dass für die Reflexion der psychologische Mechanismus mit dem Individuum, wie die Schwere mit dem Atom gegeben sei. Denn wie die Gravitation eine Function des Atoms, so bildet der psychologische Mechanismus die Functionen der Seele, die allgemeine naturgesetzliche Form ihrer inneren Wirksamkeit. Diese Form ihrer Wirksamkeit ist ihr nicht gegeben, sie ist vielmehr sie selbst, sofern sie in Thätigkeit ist. Zu dieser naturgesetzlichen Form ihrer Wirksamkeit nun gehören die logischen Gesetze nicht: sie sind vielmehr der Seele gegeben als die Normen, nach denen sie jene naturgesetzliche Wirksamkeit einrichten und leiten soll. Wie diese logische Gesetzmässigkeit der Seele gegeben ist, darüber kann nur die Metaphysik sprechen, nachdem sie festgestellt, wie überhaupt etwas gegeben sein kann: für die Erkenntnistheorie genügt es, festzustellen, dass sie gegeben ist, dass das logische System nicht mit dem Individuum *eo ipso* als dessen naturgesetzliche Wirkungsform, sondern vielmehr dem Individuum als ein Gesetz, das es befolgen soll, aber nicht muss, gegeben ist. Hierin besteht die Apriorität des logischen Gesetzes, dass es als absolut gültig gegeben ist, gleichviel ob es in dem empirischen Verlaufe des Vorstellens in Wirksamkeit tritt oder nicht. Daraus ergibt sich denn auch rückwärts, dass das logische Gesetz eben dieser normativen Apriorität wegen nicht aus dem psychologischen Mechanismus abgeleitet, sondern lediglich aus der systematischen Uebereinstimmung des Denkens mit sich selbst gerechtfertigt werden kann. Diese nicht mehr ableitbare, in sich selbst ruhende Gewissheit, welche den logischen Gesetzen als solchen zukommt, pflegt man ihre unmittelbare Evidenz zu nennen. Wir werden diese unmittelbare Gewissheit an einer ganz anderen Seite des Denkens wiederfinden und dabei die Bemerkung machen, dass diese unmittelbare Gewissheit allem Gegebenen anhaftet und nichts Anderes ist als eine Empfindung der

Seele davon, dass in ihrem Vorstellungsverlaufe Etwas eingetreten ist, was aus dem Mechanismus ihrer Vorstellungen allein nicht erklärlich ist.

Da nun das logische Gesetz eine dem Denken gegebene Norm ist, so sind auch die unter diesem Gesetze vollzogenen Vorstellungsverbindungen unabhängig von dem psychologischen Mechanismus, durch welchen sie im Individuum zu einer neuen Vorstellung realisirt werden. Die allgemeine Anerkennung der logischen Gesetzmässigkeit ist daher eine gänzlich andere, als diejenige, welche sich im psychologischen Process als allgemeine Meinung oder allgemeiner Glaube ergab. Im letzteren Falle ist die Allgemeinheit, wie gezeigt wurde, nur eine Thatsache, als deren Gründe das gleiche Vorstellungsmaterial in allen Individuen und der gleiche psychologische Mechanismus aufgewiesen wurden: Die logische Allgemeinheit ist keine factische (sie ist sehr oft nicht vorhanden), sondern eine gebotene. Unabhängig von dem Vorstellungsprocess aller Individuen schwebt die logische Nothwendigkeit mit apriorischer Geltung über denselben und verlangt von ihnen ihre Anerkennung. Jeder auf logische Gründe gestützte Beweis ist eine an das Individuum gerichtete Forderung, seinen Vorstellungsprocess der über dem Individuum herrschenden Norm der logischen Gesetzmässigkeit unterzuordnen.

Hieraus nun geht hervor, dass die Verbindungsart der Vorstellungen, welche auf der logischen Nothwendigkeit beruht, dem Individuum gegeben und von demselben unabhängig ist: und da nur dies als die Bedingung der Objectivität im erkenntnistheoretischen Sinne aufgestellt werden konnte, so ist damit erwiesen, dass die logische Nothwendigkeit eine objective Gewissheit gewährleistet.

Es ist hiernach wohl zu unterscheiden zwischen derjenigen Gewissheit, welche den logischen Gesetzen zukommt, und derjenigen, welche die logischen Gesetze selbst wieder dem nach ihnen regulirten Vorstellungsverlaufe ertheilen. Jene Gewissheit ist eine unmittelbare, sie kann, wie wir gezeigt haben, auf nichts Anderes zurückgeführt, aus nichts Anderem bewiesen werden, sie rechtfertigt sich nur einerseits durch die vollständige Uebereinstimmung des Denkens mit sich selbst, andererseits dadurch, dass das System dieser Gesetze nicht dem Denken als das naturgesetzliche Princip seiner Wirksamkeit inne-

wohnt, sondern vielmehr demselben als eine Norm dieser Wirksamkeit gegeben ist. Von der metaphysischen Bedeutung dieser Unmittelbarkeit des Gegebenseins kann nur an eigner Stelle gehandelt werden: hier galt es nur, derselben ihren erkenntnistheoretischen Werth gegenüber der Subjectivität des psychologischen Mechanismus von Neuem zuzugestehen. Diejenige Gewissheit dagegen, welche dem logisch bearbeiteten Vorstellungsverlaufe gebührt, ist eben desshalb nur eine mittelbare, abgeleitete: es ist die Gewissheit des Beweises. Der Beweis eines Urtheils besteht in der Aufzeigung der logischen Form, vermittelt deren es aus anderen Begriffen und Urtheilen hervorgegangen ist. Diese anderen Begriffe und Urtheile aber werden der Grund des zu beweisenden Urtheils, dieses ihre Folge genannt. Sämmtliche logische Formen und Gesetze sind daher nur die den mannigfachen Arten der Begriffe und Urtheile angepassten Formen des Verhältnisses von Grund und Folge: und der Satz, in welchem dieses Verhältniss als die Bedingung alles richtigen Denkens aufgestellt ist, der Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens, die Forderung, dass für jeden Begriff und jedes Urtheil die logische Form ihrer Begründung aufgewiesen werde, ist daher als die oberste Norm der gesamten Logik anzusehen. Man dürfte desshalb (vielleicht in Erinnerung an die Verwandtschaft der logischen mit der ethischen Gesetzmässigkeit) diesen Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens das Ideal der denkenden Vernunft nennen, weil er derselben das Gesetz auferlegt, um der Richtigkeit des Denkens willen die Vorstellungen nur in den logischen Formen miteinander zu verbinden.

Die logischen Beweise enthalten demnach eine abgeleitete, mittelbare, aber doch objective Erkenntniss, und es ist an ihnen Alles unbedingt gewiss, was sich auf die logischen Gesetze zurückbezieht. Allein eben damit ist auch die Grenze der durch die Logik gewährleisteten objectiven Gewissheit gezogen: denn dasjenige, was in unserer Erkenntniss aus den logischen Gesetzen stammt, ist lediglich die Form derselben. In jedem Beweise wird immer nur die Form eines Urtheils aus anderen Urtheilen abgeleitet, und damit nur bewiesen, dass das zu beweisende Urtheil richtig ist, wenn die Urtheile und Begriffe, aus denen es abgeleitet wird, richtig sind. Der Grundcharacter aller logischen Beweise ist daher in Rücksicht des Inhalts ein hypothetischer. Jeder Be-

weis begründet auf formalem Wege ein Urtheil durch andere und kann daher für die Wahrheit des ersteren nur unter der Bedingung eintreten, dass die zweiten wahr sind. Hierin ist die Möglichkeit eines logisch richtigen, dem Inhalt nach falschen Urtheils gegeben. Die objective Gewissheit der logischen Gesetze ist nur formal, nicht material.

Da nun aber der Process des Begründens nicht in's Unendliche gehen kann, so muss an irgend einer Stelle des Erkennens auch der Inhalt auf irgend eine Weise in unmittelbarer Gewissheit gegeben sein. Es ist nicht so ganz unerklärlich, dass man diese Stelle einer unmittelbaren Gewissheit des Inhalts eben da suchte, wo man auch die unmittelbare Gewissheit der Form fand, nämlich in den logischen Gesetzen, und dass demnach die frühere Philosophie, um zu einer vollkommenen Einheit der Grundlagen des Erkennens zu gelangen, den Inhalt des Erkennens aus den logischen Gesetzen selbst gewinnen wollte. Es ist das unsterbliche Verdienst Kant's, von diesem Grundirrthum die Wissenschaft befreit zu haben. Denn aus den logischen Gesetzen kann in der That niemals ein anderer Inhalt gewonnen werden, als sie selbst: wäre es möglich, so hätten wir jenes schöpferische Denken, das aus seinen eignen Formen den Inhalt gebäre, — jenes trügerische Phantom, dem nachzujagen allerdings auch nach Kant nicht Alle aufgegeben haben. Das Einzige, was die logischen Gesetze als Inhalt des Denkens hervorbringen können, sind immer wieder nur sie selbst, und die einzige Wissenschaft, in welcher jene verhängnissvolle Forderung, „es müsse eine Wissenschaft geben, in der Inhalt und Form identisch seien,“ erfüllt werden kann, diese einzige Wissenschaft ist gerade — die formale Logik: denn in ihr werden, wie oben nachgewiesen, um nur die logischen Gesetze zu finden, nur dieselben logischen Gesetze angewendet, so dass also Form und Inhalt sich vollkommen decken. Einen anderen Inhalt aber hat noch Niemand aus den logischen Formen abzuleiten vermocht*): daher war es

*) Wenn man sich der oben angedeuteten Parallele zwischen der logischen und der ethischen Nothwendigkeit erinnert, so kann dieselbe hier in interessanter Weise weitergesponnen werden. Kant nämlich hatte, um aus den Grundlagen der practischen Philosophie alles Heteronomische zu entfernen, das Sittengesetz zu einem ebenso rein formalen gemacht, wie es das logische ist. Ob mit Recht oder Unrecht, bleibe hier dahingestellt, obwohl vielleicht gerade das Folgende zu einem Einwand dagegen verwendet werden könnte.

ein unmögliches Beginnen, wenn die vorkantische Philosophie der dogmatischen Richtung aus den Denkgesetzen eine Ontologie und Metaphysik schaffen wollte. Indem sie mit all ihrem Scharfsinn nur an den Formen des Denkens entlang lief, musste ihr der lebensvolle Inhalt der Welt verschlossen bleiben, und mit jenem System synthetisch geordneter Verstandesbegriffe, welches in Analogie des euklidischen Systems der „geometrischen Methode“ als Ideal der metaphysischen Erkenntniss vorschwebte, behielt sie nur einen todten Formalismus in der Hand. Der Höhepunkt dieser Entwicklung der Philosophie ist die Ethik Spinoza's: und aus dem im Anfang gesetzten Substanzbegriff, dessen Ausbrütung sein ganzes System ist, aus diesem „Gott“ ist in der That alle reale Qualität, alles Wesen, aller Inhalt herausgefallen und nur die Hypostasirung einer logischen Form übriggeblieben. In den Abgrund der Abstraction ist die ganze lebendige Welt, ist der Inhalt des Denkens spurlos versunken. Die Welt hat in dieser Philosophie keine dritte Dimension: sie ist eine leere Fläche, auf welche die mathematische Methode ihre Formen gezeichnet hat.

Im scharfen Gegensatze gegen diese Reflectionsphilosophie, in welcher nur die abgeleitete, beweisbare Wahrheit als solche galt, entwickelte sich gleichzeitig der englische Empirismus, welcher allen Inhalt der Erkenntniss auf die sinnliche Anschauung sei es des äusseren oder des inneren Sinnes zurückführen zu müssen glaubte. Dieser suchte daher die Objectivität der Erkenntniss recht eigentlich in jenen „primitiven“ Vorstellungen, um deren Vereinigung wir bisher uns bekümmert haben, während die Frage nach der Objectivität ihres Inhalts immer noch zurückgeschoben wurde. Nun wird aber jede besonnene Philosophie daran festhalten müssen, dass hier wirklich alle Objectivität des Denkinhalts ihre Quelle hat: da weder aus den psychologischen noch aus den logischen Formen ein Inhalt

Sowenig nämlich die dogmatische (und nachher die absolute) Philosophie aus dem logischen Formgesetz zu einem nothwendig dadurch bestimmten Inhalt gelangen konnte, ebensowenig liess sich aus dem rein formalen Sittengesetz ein nothwendig dadurch allein bestimmter Inhalt des Willens gewinnen: und mit diesem unmöglichen Beginnen sehen wir sich die Lehre vom höchsten Gut abmühen. Aber der ethische Formalismus muss dem Inhalt des sittlichen Wollens ebenso fern bleiben, als der logische Formalismus dem Inhalt der Erkenntniss.

überhaupt gewonnen werden kann. Die Einseitigkeit des englischen Empirismus besteht nur darin, dass er zugleich Sensualismus war, sie liegt nicht darin, dass er die Erfahrung für die objective Inhaltsquelle des Denkens erklärte, sondern vielmehr in der falschen Ansicht von dem Wesen dieser Erfahrung. Denn da diese Philosophie die sinnliche Anschauung nur als einen Eindruck betrachtete, welchen die Seele passiv empfangen, so musste ihr jede über die Erfahrung hinausgehende Verbindung der Vorstellungen zu einem unbegreiflichen Problem werden. So wenig die Reflectionsphilosophie aus den allgemeinen Formen zu einem inhaltlich bestimmten Einzelnen gelangen konnte, so wenig vermochte der sensualistische Empirismus aus der Summe des Einzelnen eine allgemeine Erkenntniss zu gewinnen. So war Hume die nothwendige Consequenz Locke's.

Gleichwohl that schon Locke den ersten Schritt zu einer tieferen Auffassung vom Wesen der Erfahrung. Indem er die primären Qualitäten der Dinge von den secundären trennte und die letzteren für Empfindungen erklärte, die durch den Stoss der Körper auf die Nerven nur in der Seele hervorgerufen würden, statuirte er wenigstens eine begleitende Activität der Seele in der Wahrnehmung. Während aber die Qualitäten der einzelnen Sinne schon hier auf die eigene Thätigkeit der Seele zurückgeführt wurden, wie es später die Lehre von den specifischen Energien der Sinnesorgane empirisch bestätigte, sollten die allen Sinnen gemeinsamen Beziehungen der Gegenstände, ihre räumlichen und zeitlichen Qualitäten, wie Gestalt, Lage, Zeitfolge, Bewegung u. s. w. objective Eigenschaften der Dinge sein, welche von diesen erst der Seele „eingedrückt“ würden. Diesen mathematischen Rest von Objectivität der Sinneswahrnehmung zerstörte Kant in der transscendentalen Aesthetik, indem er Raum und Zeit als subjective Anschauungsformen nachwies. Das grosse Problem, welches daraus aller folgenden Philosophie erwachsen ist, besteht in der Erklärung des Gegenstandes. Denn indem in der kantischen Lehre alles Dasjenige, was dem unmittelbaren Denken als Gegenstand erscheint, in lauter Bestimmungen der subjectiven Anschauungsthätigkeit zerfloss, so musste nun die Frage entstehen, wie denn überhaupt aus diesen Thätigkeiten die einzelnen Objecte der Erfahrung zu Stande kommen. Kant, in der transscendentalen Deduction der reinen Verstandesbegriffe, verwendete dazu die Kategorien: er

erklärte, dass die productive Einbildungskraft des transcendentalen Selbstbewusstseins vermöge der in ihm als Functionen angelegten Kategorien nothwendige Verknüpfungen sinnlicher Prädicate herbeiführe: er verband damit zu gleicher Zeit die Deduction der reinen Verstandesbegriffe, deren objective Giltigkeit für die Erfahrung er eben auf diesem Wege daraus ableitete, dass sie es überhaupt erst wären, welche die Erfahrung zu Stande brächten. Da aber die kantische Kategorientafel ein unsystematisches, nur aus den logischen Urtheilsformen abstrahirtes Aggregat ohne nothwendigen Zusammenhang mit einander war, so war zunächst doch nicht einzusehen, woher die eine Kategorie ein Recht zur logischen Bearbeitung einer Anschauung gewinnen könnte, welche durch die Function einer anderen Kategorie gesetzt wäre. Eine Systematisirung der Kategorien unternahm daher zunächst Fichte, indem er jede derselben als eine Form der im nothwendigen Zusammenhange stehenden Thathandlungen des reinen Ich deducirte, und schon bei ihm erschien daher die Selbstbestimmung des Ich durch das Nicht-Ich in der Form der Causalität. Allein schon vorher in der Bestimmung und Setzung des Ich durch sich selbst ist bereits die Causalität stillschweigend vorausgesetzt: denn alles „Setzen“ ist nichts Anderes als eine Anwendung des Causalitätsprincips. Während aber so die Causalität bei Fichte eine zwar hervorragende, aber doch noch nicht einzige Stellung einnahm, suchte von der anderen Seite her die Fries'sche Schule alle Kategorien auf diejenigen der Relation zurückzuführen. Aber erst Schopenhauer war es vorbehalten, in der mittelsten unter diesen letzteren den eigentlichen Kernpunct desjenigen zu entdecken, was Kant mit den Kategorien gewollt hatte, dabei aber gerade diese als schöpferische Function der Anschauung thätige Kategorie in vollen Gegensatz zu den logischen Formen zu setzen, aus deren einer sie noch Kant abstrahirt hatte. Schopenhauer erklärte die Causalität für die in der Anschauung schöpferisch construirende Grundfunction der Denktätigkeit und wies nach, dass alle in Raum und Zeit vorgestellten Anschauungsobjecte durch die Anwendung dieser Grundfunction überhaupt erst zu Stande kommen. Damit ist die Causalität, der Satz vom zureichenden Grunde des Geschehens, als die erkenntnisstheoretische Grundfunction aller Subjectivität und als das schöpferische Princip für allen in der Anschauung

vorhandenen Inhalt aufgestellt, und weil es die Causalität selbst ist, welche alle empirische Anschauung überhaupt erst macht, darum ist sie auch das oberste Erkenntnissprincip in der Verknüpfung der Anschauungen: sie ist der Leitfaden, an welchem alle Forschung und Betrachtung der Erscheinungen hinzulaufen hat. Wie sie es ist, durch welche überhaupt erst irgend Etwas als Inhalt und Object der Vorstellungen „gesetzt“ wird, so werden nur durch sie nothwendige Verknüpfungen dieses „Gesetzten“ d. h. des Objectiven möglich sein.

Ein anderer Beweis des Causalitätsgesetzes, als der Nachweis davon, dass es die Grundfunction alles Vorstellens überhaupt ist, kann nie geliefert werden. Der Satz vom zureichenden Grunde des Geschehens ist daher eine Function der vorstellenden Seele, und zwar eine Function von naturgesetzmässiger Wirksamkeit, indem die Seele garnicht anders als durch ihn Etwas vorzustellen vermag und daher ohne seine Anwendung auch keine Vorstellungen verknüpfen kann. Hieraus folgt, dass diese Function von den logischen Gesetzen durchaus verschieden ist. Der Satz der Causalität gehört nicht zu den logischen Gesetzen: er ist vielmehr ein direct auf den Inhalt bezogenes Erkenntnissprincip, innerhalb und vermöge dessen erst die logischen Gesetze zur Anwendung gelangen können. — Das Verdienst, welches Schopenhauer um die Philosophie hat, besteht, wie es uns scheint, hauptsächlich in seiner Auffassung des Causalitätsgesetzes. Er hat es erstens für die in der Anschauung thätige und darum für alle Erkenntniss giltige Verstandesfunction erklärt; er hat ihm zweitens diejenige Form gegeben, in welcher es allein giltig sein kann, indem er es dahin aussprach, dass jede Zustandsveränderung in einer anderen Zustandsveränderung ihre Ursache habe, wonach es also niemals eine Ursache des Seins, sondern immer nur eine solche des Geschehens geben kann; er hat drittens den fundamentalen Unterschied nachgewiesen, welcher zwischen dem Satze vom zureichenden Grunde des Geschehens und dem Satze vom zureichenden Grunde des Erkennens besteht, d. h. er hat die Scheidung des Causalitätsgesetzes von den logischen Gesetzen vollzogen*). Aber gerade weil die Causalität von den Normen

*) Der Grundirrthum der dogmatischen Philosophie, die Hypostasirung der Denkformen, sprach sich vielleicht am entschiedensten in der Identificirung

der Logik grundverschieden ist, stützt sich die Erkenntniss mindestens eben so sehr auf sie als auf die logischen Gesetze. Die menschliche Vernunft kann nie ohne Anwendung des Causalitätssatzes denken, wenn ihr derselbe auch erst allmählig zum wissenschaftlichen Bewusstsein gekommen ist: das beweisen gerade die Versuche, die Causalität zu vermeiden, die Begriffe des Zufalls, des Wunders, der „ursachlosen“ Freiheit; alle diese setzen nur eine ungewöhnliche oder unbegreifliche Ursache an die Stelle der gewöhnlichen begreiflichen.

Die Causalität enthält die oberste Regel des Erkennens, nach welcher zu jeder Erscheinung eine Ursache gesucht wird. Hierin nun haben der Satz vom zureichenden Grunde des Geschehens und derjenige des Erkennens genau umgekehrte und desshalb vollständig in einander passende und in einander zurücklaufende Functionen. Während der letztere fordert, dass für jede im Erkennen resultirende Vorstellung ein zureichender Grund vorhanden sei, sucht das Causalitätsgesetz für den Inhalt jeder im psychologischen Mechanismus vorgefundenen Vorstellung eine Ursache in dem Inhalt einer anderen Vorstellung: und so ist die Vorstellung der Wirkung Grund für die Vorstellung der Ursache, während der Inhalt der begründenden Vorstellung Wirkung des Inhalts der begründeten ist. Das Verhältniss von Grund und Folge ist genau das umgekehrte des Verhältnisses von Ursache und Wirkung: desshalb ist die Wirkung Erkenntnissgrund der Ursache. Wir haben hier also einen vollständigen Kreislauf zwischen den beiden obersten Erkenntnissprincipien, dem Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens und demjenigen des Geschehens: dasjenige, was wir das Ideal der erkennenden Vernunft nannten, vollzieht sich durch die Grundfunction des Denkens: denn diese Grundfunction liefert ein Verhältniss von Ursache und Wirkung zwischen zwei Vorstellungsinhalten, wodurch es der Erkenntniss möglich wird, in der einen

des Satzes vom zureichenden Grunde des Erkennens mit dem des Geschehens, welcher zugleich noch als des der Seins angesehen wurde, aus. Diese Identificirung reicht bekanntlich noch über Leibniz hinaus, und aus ihr ist es zu erklären, wie Kant aus der hypothetischen Urtheilsform die Kategorie der Causalität abstrahiren konnte. Sonnenklar ist diese verwechselnde Identificirung der beiden Sätze in den ersten Definitionen des Spinoza: *per substantiam* (s. *causam sui*) *intelligo id quod in se est et per se concipitur*.

Vorstellung umgekehrt den zureichenden Grund der anderen aufzuweisen *).

Diese von Schopenhauer behauptete Verstandesthätigkeit des Causalitätsprinzips ist von der Physiologie der Sinnesorgane in der vollkommensten Weise bestätigt worden. Alle jene „unbewussten Schlüsse“, welche zur Erklärung der gesamten Anschauungsthätigkeit, der sogenannten Sinnestäuschungen, des binocularen, des aufrechten Sehens u. s. w. angewendet werden, sie sind Schlüsse der Induction oder Analogie und das Princip des Schliessens in ihnen allen ist die Causalität. Wenn Hume die Causalität aus der Gewohnheit erklären wollte, so wissen wir jetzt, dass die Gewohnheit erst möglich ist durch die Causalität. Aber in einem wichtigen Punkte differiren Schopenhauer und die empirische Wissenschaft: jener erklärte mit Kant und den idealistischen Systemen Raum und Zeit für Grundfunctionen der Subjectivität, in der dieselben zwar nur als Functionen, aber doch als solche schon fertig lägen; diese behauptet an der Hand der Thatsachen, dass die Seele die Anschauung des Raumes, wie wir sie später fertig in uns finden, erst allmählig lerne und construiren; sie nähert sich damit der Auffassung Herbart's, welcher ebenfalls den Raum aus den abgestuften Verschmelzungen des psychologischen Mechanismus hervorgehen lässt. Man schreitet folgerichtig zu der Hypothese, dass diese Erlernung und Construction des Raumes aus dem psychologischen Mechanismus nicht nur in jedem einzelnen Individuum, sondern in der anschauenden

*) Schopenhauer gegenüber möchte behauptet werden, dass es nur diese beiden „Wurzeln“ des Satzes vom zureichenden Grunde giebt, und dass die beiden anderen, welche er statuiert, nur je eine Art dieser beiden höchsten Formen sind. Es giebt nur zureichende Ursachen des Geschehens und zureichende Gründe des Erkennens. Ob das Geschehen ein äusseres oder inneres, die Causalität von aussen oder „von innen gesehen“ ist, — es bleibt die Causalität des Geschehens, und das Gesetz der Motivation ist nur eine Art des Gesetzes des „Geschehens überhaupt“, wie das Motiv von Schopenhauer selbst als eine Art der Ursache aufgezählt wird. Ebenso scheint es uns für den Erkenntnissprocess, in welchem eine Vorstellung den Grund der anderen bildet, ganz gleichgiltig zu sein, ob der Inhalt beider Vorstellungen im Causalverhältniss oder in demjenigen einer anschaulichen Gemeinsamkeit und Reciprocation steht: es handelt sich immer um die Erkenntniss einer Vorstellung durch andere, und so ist die Erkenntniss durch den zureichenden Grund des Seins nur eine Art der Erkenntniss durch den zureichenden Grund des Erkennens überhaupt.

Entwicklung des ganzen Geschlechtes sich vollzieht, und man will es in Folge dessen nicht für unmöglich halten, dass die Raumanschauung sich in der Construction einer vierten Dimension, die Zeitanschauung sich in derjenigen einer zweiten vervollständige. — In dieser die Wissenschaft noch jetzt bewegenden Frage, ob die Anschauungen des Raumes und der Zeit *a priori* fertige oder erst erlernte und construirte sind, möchten wir eine Entscheidung um so weniger wagen, als uns dieselbe für den hier verfolgten erkenntnistheoretischen Zweck nicht nöthig zu sein scheint, weil beide Ansichten in dieser Beziehung dieselben Consequenzen haben. Denn gleichviel, ob Raum und Zeit apriorische Anschauungen oder psychologische Reihenproductionen sind, so bleiben, selbst wenn man der zweiten Hypothese die Trendelenburg'sche Ansicht hinzufügt, dass der subjective Raum und die subjective Zeit völlig mit dem objectiven Raum und der objectiven Zeit übereinstimmen, doch immer sowohl nach der Herbart'schen als nach der empiristischen Theorie, Raum und Zeit Anschauungsformen, welche aus dem Vorstellungsmechanismus der Subjectivität hervorgegangen sind. Wenn daher nicht in der Metaphysik irgend welche Gründe aufzuweisen sind, wonach ein objectiver Raum und eine objective Zeit erschlossen werden, so sind Raum und Zeit, soweit die Analysen der Erkenntnistheorie reichen, nur subjective Functionen. Denn wollte man auf Grund der empiristischen Theorie behaupten, das Erlernen räumlicher Auffassung sei nur möglich unter der Bedingung räumlicher Bewegungen, welche als Reize auf die Seele wirkten, so würde man dies erstens auf den ganz falschen Grundsatz stützen, dass Ursache und Wirkung gleichartig sein müssen (eine Annahme, welche schon auf demselben Gebiete durch die Verursachung von Farbenempfindungen durch Nervenbewegung widerlegt ist), zweitens aber in einen vollständigen Zirkel dadurch gerathen, dass doch die wissenschaftliche Vorstellung jener räumlichen Reize selbst erst wieder durch die Raumesanschauung möglich geworden ist.

Die Elemente der sinnlichen Anschauung, Raum, Zeit und Causalität, sind somit sämmtlich subjective Functionen: und so scheint es, als ob mit dieser Spontanität der Anschauungsfunctionen die erkennende Vernunft alle Receptivität, mit dieser functionellen Erfüllung ihrer Subjectivität alle Objectivität ihres

Vorstellungsinhaltes verloren habe. Indem sämtliche Inhaltsbestimmungen der Wahrnehmung auf die allgemeinen Formen der Subjectivität zurückgeführt werden, indem selbst der einzelne Gegenstand als ein Product erscheint, welches die Causalität in den sinnlichen Anschauungen hervorgerufen hat, scheint in der sinnlichen Wahrnehmung Nichts übrig zu bleiben, was auf irgend Etwas ausserhalb der Wahrnehmung zurückgeführt werden könnte. Wenn hier nicht ein Rest von objectiver Beziehung gerettet werden kann, so muss der Inhalt aller unserer Erkenntniss in der That für rein subjectiv erklärt werden. Wir haben dann in den Anschauungen von Raum und Zeit und in der Function der Causalität nur gesetzmässige Wirkungsarten der Subjectivität, wir haben dann in ihnen wieder nur Etwas, was mit und in der Subjectivität, als deren naturgesetzliche Wirkungsform, aber Nichts, was der Subjectivität gegeben ist und was daher bestehen bliebe, auch wenn es keine Subjectivität gäbe. Allein, es ist gerade das Aufsuchen dieses Restes, in der wir eine Hauptaufgabe der Erkenntnistheorie suchen möchten: und wenn ein solcher Rest aufgefunden werden kann, so scheint uns dies nur in einer Richtung möglich zu sein.

Raum, Zeit und Causalität sind die allgemeinen Grundfunctionen der anschauenden Seele: jede einzelne Vorstellung eines Gegenstandes enthält daher combinatorische Producte aus den beiden ersten, zu einem Gegenstande durch die dritte Function projecirt. Nun können wir, sofern wir nur überhaupt erst einmal solche Vorstellungen haben, aus den verschiedenen Merkmalen derselben verschiedene neue Vorstellungen beliebig zusammensetzen, wie es die combinatorische Einbildungskraft theils im Wachen, theils im Traume zu thun pflegt. Aber die Seele entscheidet mit einer Sicherheit, welche nur in den Momenten der vollständigen Aufhebung der kritischen Aufmerksamkeit getrübt werden kann, — die Seele entscheidet mit zweifelloser Sicherheit darüber, ob die Combinationen der Anschauungsthätigkeit aus dem Verlauf des psychologischen Mechanismus hervorgegangen sind oder nicht, sie empfindet genau, ob diese Combinationen dem psychologischen Mechanismus aufgezwungen sind und in ihm erscheinen, ohne aus ihm hervorgegangen zu sein. Nach welchen Kriterien diese Unterscheidung sich vollzieht, wird für den einzelnen Fall nie entschieden

werden können, da diese Unterscheidung dem unbewussten Process der Wahrnehmung angehört: was wir aber als das einzige Kriterium annehmen können, das ist wieder die Grundfunction des Denkens selbst, dass nämlich die Seele genau weiss, ob die bestimmte einzelne Anwendung, welche sie gerade von ihren Functionen macht, in dem eigenen Zustande der Seele ihre Ursache hat oder nicht. Jedenfalls ist diese Unterscheidung in der Seele ganz untrüglich vorhanden: denn sie führt diese Unterscheidung mit derselben Sicherheit auch da aus, wo der Process, aus dem die sinnliche Anschauung hervorgeht, sich ganz unter der Bewusstseinschwelle bewegt, bei der Erinnerung: das lebhafteste Erinnerungsbild wird genau von der Anschauung unterschieden, welche aus dem psychologischen Mechanismus nicht hervorgegangen ist. Das Kriterium scheint daher ein rein negatives zu sein, das Gefühl davon, nicht selbst die Ursache dieser bestimmten Anwendung der eigenen Functionen zu sein*). Dies ist nun jenes die Vorstellungen begleitende Gefühl der „Nothwendigkeit“, von welchem Fichte in der „ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre“ ausgeht. Eine Untersuchung darüber, woher in der Seele die Activität einer Function stammen könne, ohne aus dem psychologischen Mechanismus hervorgegangen zu sein, — gehört durchaus der Metaphysik an: für die Erkenntnistheorie genügt die Thatsache, dass es in den sinnlichen Anschauungen Anwendungen der subjectiven Functionen giebt, welche nicht aus dem psychologischen Mechanismus hervorgehen, sondern in denselben hineintreten. Wenn daher auch Raum, Zeit und Causalität nur subjective Vorstellungsfunktionen sind, so beruht doch die Anwendung, welche von ihnen in jeder einzelnen Wahrnehmung gemacht wird, auf einer Anschauungsnothwendigkeit, welche nicht subjectiv, sondern vielmehr der Subjectivität gegeben ist. Diese Anwendung ist daher auch vom Individuum vollständig unabhängig: sie tritt mit derselben Nothwendigkeit, die nicht aus dem subjectiven Mechanismus stammt, in allen Individuen auf, welche sich in denselben bestimmten Verhältnissen befinden, —

*) Hier möchte dicht bei dem negativen Kriterium der objectiven Vorstellung, auch die positive Wurzel des Freiheitsbegriffs liegen. Freiheit ist die Selbstbestimmung der Subjectivität. Die Freiheit ist daher in keinem Widerspruche mit dem psychologischen Mechanismus, sondern vielmehr dessen eigenster Ausfluss.

Verhältnissen, welche wir freilich nach der Natur unseres Denkens auch wieder nur räumlich und zeitlich bestimmen können: aber eben daraus, dass nicht dieselben Anschauungen in allen Individuen wirklich eintreten, geht hervor, dass diese Anschauungen nicht Producte der Subjectivität als solcher, sondern vielmehr Functionen der Subjectivität in Beziehung auf ausserhalb ihrer selbst gegebene Verhältnisse sind.

Wenn man sich nun aber hierbei ganz klar macht, was denn nun eigentlich an den Anschauungen objectiv ist, so ist es freilich mit der Objectivität des Inhalts unserer Vorstellungen sehr misslich bestellt, denn alles Dasjenige, was den qualitativen Inhalt derselben ausmacht, die allgemeinen sinnlichen Qualitäten des Raumes und der Zeit nicht ausgeschlossen, haben wir auf die subjectiven Functionen zurückführen müssen, und das Einzige, was als objectiv zurückgeblieben ist, kann nur in jedem einzelnen Falle die einzelne Combination betreffen, in der diese der Subjectivität selbst angehörigen Functionen auftreten. Z. B. die Anschauungsqualität grün, eine Kreisfläche, eine Entfernung von mir — alles dies ist nur in den Functionen der Subjectivität und nirgends ausserhalb derselben vorhanden: aber dass ich in diesem Momente, in dieser Entfernung von mir diesen Kreis mit diesem bestimmten Radius und gerade mit diesem Grün erfüllt sehe, das hängt nicht von mir, auch nicht von den Functionen der Subjectivität als solcher ab, sondern diese bestimmte Art, in der die subjectiven Anschauungsfunktionen ins Leben treten, ist nicht nur mir, sondern der Subjectivität überhaupt gegeben; ich kann mit allen Functionen der Subjectivität diesen Kreis grösser oder kleiner, entfernter oder näher, ich kann ihn in ein Quadrat verwandelt und roth ausgefüllt denken oder einbilden: aber sehen kann ich in diesem Moment nur diesen grünen Kreis. Daraus lässt sich im Allgemeinen Folgendes feststellen: alle Inhaltsbestimmungen der sinnlichen Wahrnehmung sind Producte von subjectiven Functionen: aber dass diese Functionen in einer einzeln bestimmten und durch die Causalität als Gegenstand der gestellten Richtung und Vereinigung als einzelne sinnliche Wahrnehmung auftreten, das hängt nicht von Individuen, auch nicht von der Subjectivität als solcher ab, sondern ist vielmehr ein der Subjectivität objectiv Gegebenes. Aller Inhalt stammt aus der sub-

jectiven Function, und nicht diese subjective Function ist gegeben, sondern nur ihre einzelne Anwendung.*)

Hieraus nun lässt sich schon vom Standpunct der Erkenntnistheorie eine allgemeine Bemerkung darüber machen, wie überhaupt der Seele Etwas gegeben sein kann. Es ist in keiner Weise denkbar, wie in die Seele irgend Etwas hineinkommen soll, sei es eine Form oder ein Inhalt, was nicht schon wenigstens der Möglichkeit nach in ihr selbst vorhanden ist. Wäre dies möglich, so wäre damit diejenige Einheit der Seelenfunctionen mit sich selbst aufgehoben, welche Kant (unter dem Namen der transscendentalen Apperception) als die einzige Möglichkeit, unter der überhaupt Vorstellungen zu Stande kommen können, in der Deduction der reinen Verstandesbegriffe nachgewiesen hat. Alles vielmehr, was wir vorstellen, denken und erkennen, ist sowohl der Form als dem Inhalt nach nur eine Function der Seele selbst: nichts kann uns gegeben werden, was nicht der functionellen Möglichkeit nach in uns selbst vorhanden ist. So ist denn in der That der ganze Vorstellungsverlauf nur ein Process, in welchem die Seele vor sich selbst den ganzen Reichthum und die Tiefe des Inhalts, den sie in sich als möglich besitzt, zum wirklichen Leben in sich entfaltet und gestaltet. Aber dass sie diesen Reichthum entfaltet, und die bestimmte Eigenthümlichkeit der einzelnen Anschauung, zu der sie die Wirksamkeit ihrer Functionen gestaltet, dies stammt nicht aus ihr selbst, sondern waltet über ihr als ein ihr nothwendig Gegebenes, — geknüpft an Beziehungen, über deren allgemeinere Natur nicht in der Erkenntnistheorie, sondern nur in der Metaphysik Aufschluss erwartet werden kann.

*) Wie und woher nun dies gegeben sei, ist eine metaphysische Grundfrage. Fichte führte es auf die productive Einbildungskraft des allgemeinen, nicht subjectiven, d. h. unbewussten Ich zurück, und gewann so den Standpunct des objectiven Idealismus. Schopenhauer sah darin nur ein selbst gesponnenes Gewebe der Subjectivität, ihm wurde daher die sinnliche Welt zum „Traum“, und er lehrt den subjectiven Idealismus, Kant steht in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft zweifellos dem objectiven Idealismus am nächsten. Hegel endlich, der Subject und Object für identisch erklärte (Substanz zum Subject erhoben!), schuf so den absoluten Idealismus. Herbart dagegen bildete, indem er diese Anwendung der Functionen der Subjectivität aus der Durchdringung der Realen erklärte, einen idealistischen Realismus.

Dieser allgemeine Character des Gegebenen muss aber auch demjenigen anhaften, was wir schon oben als der Seele gegeben darstellten: den logischen Normen. Und um dies zu bestätigen, ist in dem, was dort über dieselben gesagt wurde, bereits eine genügende Handhabe geboten. Denn wir sehen in den logischen Gesetzen nicht etwa neue, der Subjectivität gegebene Verknüpfungsformen, sondern nur bestimmte Combinationsnormen, nach denen die psychologischen Functionen sich einrichten sollen, um die richtige Erkenntniss zu erzielen. So wie also in den psychologischen Functionen die Möglichkeit jeder sinnlichen Wahrnehmung gegeben ist, der wirkliche Eintritt derselben aber nicht aus dem psychologischen Mechanismus stammt, sondern gegeben ist, und auf objectiven Beziehungen beruht, ebenso ist auch die Möglichkeit des logischen Processes, nicht aber dessen causale Nothwendigkeit in dem psychologischen Mechanismus vorhanden, die logische Combinationsform aber als Norm des Denkens gegeben.

Auf Grund dieses Verhältnisses möchte nun auch eine Art von psychologischer Deduction der logischen Gesetze denkbar sein. Denn wenn auch der normative Character derselben ihnen an sich schon eine objective und der Subjectivität gegebene Geltung gewährt, so ist doch erst hierin die Möglichkeit gefunden, wie sie überhaupt zu einer Verknüpfung der psychologischen Gebilde verwendet werden können; ja noch mehr, wir gewinnen eine Aussicht auf den Grund der Objectivität des logischen Processes, wenn wir überlegen, welcher Art der Combinationen des psychologischen Mechanismus die logischen Normen sind. Oben wurde eine Deduction der logischen Gesetze auf Grund einer Prüfung des psychologischen Processes an der zu findenden Wahrheit, wie wir meinen, mit Recht abgelehnt: ganz anders aber verhält es sich mit einer Prüfung der psychologischen Prozesse an der schon in und vor ihnen vorhandenen objectiven Wahrheit, an der sinnlichen Wahrnehmung. Alle psychologischen und darum auch (weil sie ja nur Normen derselben sind) alle logischen Verknüpfungen beruhen auf der Verwandtschaft resp. Identität in den Merkmalen der zu verknüpfenden Vorstellungen. Nun verbindet der durch die logischen Gesetze nicht regulirte psychologische Mechanismus die Vorstellungen ganz willkürlich, individuell und subjectiv, nach denjenigen Merkmalen, welche gerade auf irgend eine

Weise in ihm mit besonderer Vorstellungsintensität aufgetreten sind*). Dagegen verlangen die logischen Gesetze nichts Anderes, als dass die zu verknüpfenden Vorstellungen in der Totalität aller ihrer Merkmale einander gegenübergestellt und dann so verbunden werden, dass die Art dieser Verbindung nicht auf einem durch den psychologischen Mechanismus irgendwie betonten Merkmal, sondern vielmehr auf den Gesamtverhältnissen ihres Inhalts und Umfanges beruht. Hieraus ergeben sich jene schematischen Darstellungen der logischen Formen, welche nicht nur dieselben in ausserordentlich glücklicher Weise veranschaulichen, sondern auch die nothwendige Beziehung zwischen der logischen Form und dem Inhalt der durch sie zu verknüpfenden Vorstellungen klar machen: und so stehen denn die logischen Normen in jedem Falle einzelner Anwendung in der allergeauesten Beziehung zu dem Inhalt der durch sie verknüpften Vorstellungen. Sie sind diejenigen Arten der psychologischen Verknüpfung, durch welche der Inhalt der Vorstellungen nicht nach der Willkür des psychologischen Mechanismus, sondern vielmehr nach seiner ganzen Totalität und nach seinen eigenen Verhältnissen angeordnet und verknüpft wird. Die logische Verknüpfung stellt diejenigen Verhältnisse des Vorstellungsinhalts dar, in welchen sich derselbe, unabhängig von dem psychologischen Mechanismus, befindet. Diese Verbindung käme den Vorstellungsinhalten, nachdem sie nun einmal in der anschaulichen Nothwendigkeit als objectiv construiert sind, auch zu, wenn kein sie weiter verknüpfendes Bewusstsein vorhanden wäre, obwohl diese Verknüpfung selbst erst in dem Bewusstsein wirklich wird. Es handelt sich garnicht darum, dass diese Verknüpfung als Verknüpfung ausserhalb des erkennenden Bewusstseins im realistischen Sinne vorhanden ist: es handelt sich nur darum, dass diese Verknüpfung nicht durch die Willkür der Subjectivität, sondern durch den Inhalt der Vorstellungen selbst bestimmt ist: und darin eben unterscheiden sich der logische und der psychologische Process. Dieser giebt

*) Diese Art des psychologischen Mechanismus, womit derselbe sich selbst und Andere überredet, hat Schopenhauer sehr glücklich in der der Welt als Wille und Vorstellung I. p. 58 (3. Aufl.) beigelegten Tafel veranschaulicht, worin er den Begriff des „Reisens“ in dieser lockeren Verknüpfung durch einzelne Merkmale auf verschiedenen Wegen in die Begriffe „Gut“ und „Uebel“ überführt.

eine Art der Verknüpfung, deren Gründe nur in ihm selbst liegen, jener richtet die Verknüpfung nach dem ganzen, vollen Inhalt der Vorstellungen selbst.

Diese Berechtigung der Bearbeitung des Wahrnehmungsinhalts durch die logischen Gesetze gilt selbstverständlich ebenso für die Wahrnehmungen des inneren, wie für diejenigen des äusseren Sinnes, von denen wir in Rücksicht auf die Objectivität des Inhaltes bisher allein gesprochen haben. Was nun die Objectivität des Inhalts in der Wahrnehmung des inneren Sinnes anbelangt, so ist die Frage in gewissem Sinne einfacher, in anderem auch wieder verwickelter als diejenige der räumlichen Anschauung. Denn jene die Wissenschaft so tief bewegende Frage, ob die Formen und Inhaltsbestimmungen der äusseren Wahrnehmung subjectiver oder objectiver oder sowohl subjectiver wie objectiver Art seien, diese Frage kann im Felde der inneren Wahrnehmung garnicht eintreten, weil hier von vorn herein die Subjectivität nur sich selbst wahrnimmt, und in Folge dessen von einem ausserhalb der Subjectivität vorhandenen Gegenstande hier keine Rede sein kann. Aber eben dass diese Seite der Frage so gar einfach ist, eben dies macht das Problem der inneren Wahrnehmung auf der anderen Seite um so verwickelter. Denn da es immer nur wieder die Subjectivität selbst ist, welche in der inneren Wahrnehmung von der Subjectivität wahrgenommen wird, so ergiebt sich daraus die Frage: wie kann überhaupt die Subjectivität sich selbst objectiv werden, und wenn sie dies werden kann, welche Kriterien sind für die objective Gewissheit ihrer Selbstwahrnehmung vorhanden? Und es wird die zweite Frage um so bedeutungsvoller, wenn man bedenkt, dass die gesammte psychologische und logische Bearbeitung der äusseren Wahrnehmung, ja dass diese äussere Wahrnehmung selbst, sofern sie eine Synthese successiver Empfindungen enthält*), nur möglich wird durch die Recognition des inneren Sinnes, dass also die gesammte äussere Wahrnehmung so lange in Frage gestellt ist, bis die Objectivität in der Selbstwahrnehmung der Subjectivität nachgewiesen ist.

*) Vergl. Kant, Kritik der reinen Vernunft. 1. Aufl. Elementarlehre II. Th. 1. Abth. 1. Buch. 2. Hauptst. 2. Abschnitt. „Von den Gründen *a priori* zur Möglichkeit der Erfahrung.“ Hartenstein'sche Ausgabe. 1. Auflage. p. 639—650.

Es möchte nun nicht leicht ein günstigerer Punct als dieser aufzufinden sein für die Berichtigung des in der allgemeinen Meinung umlaufenden Begriffes der „Objectivität“, als müsse dieselbe durchaus etwas ausserhalb der subjectiven Thätigkeiten Vorhandenes sein. Alle unsere Erkenntnisse sollen nach dieser Meinung durchaus Bilder von etwas ausser uns Befindlichem sein: nun wird aber Jeder zugeben, dass die Vorstellung wenigstens in ihm sei, — und wenn er nun das Urtheil ausspricht, er habe jetzt eben diese Vorstellung gehabt, so verlangt er die Anerkennung dafür, dass dies Urtheil eine objective Erkenntniss, eine Wahrheit enthalte. Also hier ist der Inhalt der objectiven Erkenntniss nicht von aussen, sondern von innen gegeben: so ist denn nicht das „von aussen“, sondern vielmehr das „gegeben“ das Kriterium des Objectiven, und das entscheidende Moment darin ist dies, dass die erkennende Vorstellung sich dem Inhalte nach nicht nach sich selbst, sondern nach etwas Anderem richtet, mag dies Andere nun in der Subjectivität selbst vorhanden sein oder ausserhalb derselben. Deshalb durften wir den erkenntnistheoretischen Begriff des Objectiven auf den des Gegebenen zurückführen.

Wie nun die Subjectivität sich selbst objectiv sein, sich selbst gegeben werden kann, das ist abermals eine Frage, deren Entscheidung nur auf der höchsten Höhe der Metaphysik möglich ist. Dass es wirklich so ist, dass es sogar das innerste und eigenthümlichste Wesen der Subjectivität ist, sich selbst und seine eigenen Functionen sich zum Objecte zu machen, darüber kann nicht der leiseste Zweifel herrschen, denn jeder Moment des reflexiven Bewusstseins ist ein Beweis davon, und die Psychologie als eine beobachtende Wissenschaft von den Gesetzen der subjectiven Processe ist nur möglich durch diese Selbstbeobachtung der Subjectivität. Es ist vielmehr die zweite der oben aufgestellten Fragen, welche uns hier zu beschäftigen hat, diejenige nämlich nach dem Kriterium der objectiven Gewissheit in dieser Selbstbeobachtung der Subjectivität. Wenn ich in einem Momente die Vorstellung *A* habe mit dem Inhalt α , und im nächsten Momente die Wahrnehmung des inneren Sinnes *B*, des Inhalts nämlich, dass ich eben die Vorstellung *A* mit dem Inhalt α gehabt habe, — woher kann ich wissen, dass dieses α wirklich dasselbe geblieben ist, welches schon den Inhalt von *A* ausmachte? Woher stammt die Gewissheit des

Bewusstseins, „dass das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick vorher dachten“? Und ohne die Gewissheit dieses Bewusstseins ist weder die Synthesis einer räumlichen Anschauung, noch die Gewissheit der Selbstbeobachtung möglich. Wer jemals, sei es aus psychologischen, erkenntnistheoretischen oder anderen Ansichten, den Fluss des psychologischen Mechanismus in sich beobachtet hat, der weiss, wie sehr eben dieser rasend schnelle Fluss seine eigene Bewegung zu beobachten verhindert, und mit wie unendlich schneller Bewegung sich das Bild physischer Processe in der Beobachtung selbst verschiebt. Der Täuschungen des inneren Sinnes sind viel mehr als derjenigen der äusseren Wahrnehmung: und wo liegen die Kriterien?

Dass diese Frage auf das innigste mit dem Problem der Erinnerung zusammenhängt, ja eigentlich dasselbe ist, liegt klar genug auf der Hand. Denn jene „vergleichende Recognition im Begriff“, auf welche sich die Selbstbeobachtung so gut wie die Construction äusserer Wahrnehmungsbilder stützt, sie ist doch nur dasjenige in einer verschwindend kleinen Zeit, was wir in grösseren Zügen und nach grösserem Zeitintervall, Erinnerung zu nennen pflegen. Vielleicht lässt sich aus der gröberen Erscheinung ein Rückschluss auf die feinere Bewegung der Recognition in der Selbstbeobachtung und Anschauungsbildung machen. Wenn ich (ohne äussere Wahrnehmung) nur in mir selbst, sei es in willkürlicher oder in unwillkürlicher Erinnerung, das Bild eines Menschen heraufbeschwöre, den ich vor Jahren gesehen, woher weiss ich, dass dies ein Erinnerungsbild und nicht ein Bild meiner Phantasie ist? Man wird sagen, aus einer Vergleichung mit einer früheren Vorstellung desselben Inhalts. Aber woher weiss ich denn, dass ich diese Vorstellung schon einmal gehabt habe? Doch wohl nur aus der Erinnerung und so ist die Erinnerung aus der Erinnerung erklärt. Also auf einer solchen Vergleichung kann das Bewusstsein der Erinnerung nicht beruhen, weil die Vorstellung, mit welcher das Erinnerungsbild verglichen werden müsste, auch nur immer wieder ein Erinnerungsbild sein müsste. Umgekehrt also, statt dass die Vergleichung die Erinnerung hervorbrächte, ist vielmehr eine solche Vergleichung jetziger Vorstellungen mit früheren nur durch die Erinnerung möglich. Woher aber nun die Gewissheit davon, dass eine Vorstellung

eine Erinnerung sei? In uns kommen und gehen die Vorstellungen: ein Mechanismus, der nur selten über die Schwelle unseres Bewusstseins tritt, treibt sie in unser Bewusstsein hinein: woher nun plötzlich bei dieser einen Vorstellung die begleitende, dass wir sie schon einmal gehabt? Sagen können wir's ebenso wenig wie wir einen Grund dafür anführen könnten, woher wir wissen, wesshalb die Ursache einer bestimmten Raumanschauung nicht in unserem psychologischen Mechanismus, sondern in etwas ausserhalb der Subjectivität Vorhandenem zu suchen und dieselbe desshalb gegeben und objectiv sei. Aber wie dort ein deutliches Gefühl der „Nothwendigkeit“ diese objectiven Anschauungen begleitete, so sagt hier ein nicht minder deutliches Gefühl, welches die Vorstellung begleitet, in ganz derselben Weise aus, dass diese Vorstellung erinnert, dass sie schon einmal vorgestellt sei. Und was mögen, wenn es gestattet ist, einen hypothetischen Blick unter die Bewusstseinschwelle zu werfen, die Kriterien dieses Gefühls im unbewussten Process sein? Wenn das Ich schon einmal diese Vorstellungen gehabt hat, so mag sich mit dieser Vorstellung eben die Nebenvorstellung einer Verbindung und Beziehung derselben associirt haben, so dass, sobald jene Vorstellung wieder emportaucht, auch diese Nebenvorstellung der schon vorhandenen Verbindung mit dem Ich heraufsteigt und als das Gefühl der Erinnerung in das Bewusstsein tritt. Es ist hieraus auch erklärlich, wie es kommen kann, dass man sich einer Vorstellung nicht erinnert, die man doch schon einmal gehabt hat, auch wenn sie nun wieder eintritt: dadurch nämlich erklärlich, dass in diesem Falle jene Nebenvorstellung der Verbindung mit dem Ich so lose mit der Vorstellung verbunden war, dass diese nicht im Stande war, jene mit sich emporzuziehen. Es stimmt damit auch überein, dass die Vorstellungen, von denen man sich nicht erinnert sie schon gehabt zu haben, obwohl man sie schon gehabt hat, diejenigen zu sein pflegen, auf welche man, als man sie zum ersten Male hatte, nicht aufmerksam war, d. h. diejenigen, deren Verbindung mit dem vorstellenden Ich nicht zum deutlichen Bewusstsein kam. Wenn so den erinnerten Vorstellungen eine solche Nebenvorstellung der schon vorhandenen Beziehung auf das Ich gewissermaassen als ein Zeichen anhaftet, wonach in dem geheimnissvollen Process, der sich unter der Bewusstseinschwelle vollzieht, entschieden wird,

ob die Vorstellungen erinnert sind oder nicht, sollte nicht in den Processen der Anschauungsbildung und der Selbstbeobachtung, wo alle jene Störungen nicht eintreten können, welche durch den von neuen Vorstellungen erfüllten Zeitintervall bei der Erinnerung möglich werden, sollte da nicht dasselbe Zeichen eine unmittelbare Gewissheit der Recognition gewähren? Aber Eins allerdings ist es, was diese unmittelbare Gewissheit der Wahrnehmungen des inneren Sinnes durchaus voraussetzen muss: eine unveränderliche Identität des vorstellenden Wesens mit sich selbst, von dem alle diese Vorstellungen und Nebenvorstellungen nur vorübergehende Zustände sind. Daher behauptete Kant, dass die für die Bildung jeder unserer Vorstellungen nothwendige Synthesis der Recognition nur möglich sei durch die absolute Einheit der transscendentalen Apperception^{*)}. Diese Einheit der Subjectivität mit sich selbst ist jedenfalls die einzige Möglichkeit, unter der man die Erinnerung und damit auch, da dieselbe dazu nöthig ist, jegliche Vorstellungsbildung in der Anschauung begreifen kann.

Die Wahrnehmung des inneren Sinnes ist daher nur möglich in einer identischen Subjectivität, in welcher ein Vorstellungszustand durch einen anderen vorgestellt wird. Für diesen zweiten ist daher jener erste Vorstellungszustand sowohl der Form als dem Inhalt nach gegeben und objectiv, d. h. Inhalt und Form des zweiten sind durch den ersten vollständig bestimmt. Diese zweite, die Vorstellungen vorstellende Thätigkeit der Subjectivität nennen wir Reflexion oder Gefühl, je nach Art und Weise, wie sie sich äussert: immer aber enthält sie als Wahrnehmung des inneren Sinnes in sich die Vorstellung einer anderen ihr zu Grunde liegenden Thätigkeit der Seele, und die Objectivität dieser Wahrnehmungen des inneren Sinnes beruht auf einer unmittelbaren Gewissheit der Identität des Inhalts des vorstellenden und des vorgestellten Zustandes, — einer Identität, welche, durch die Einheit der Subjectivität mit sich selbst

^{*)} Kant a. a. O. II. p. 645. Einzuwenden wäre hier nur, ob diese „numerische“ Einheit der transscendentalen Apperception nothwendig, wie es Kant behauptet, ein Bewusstsein, ein transscendentales Selbstbewusstsein sein müsse. Doch dies hängt mit der hier nicht zu discurrenden Frage zusammen, ob das Selbstbewusstsein die Bedingung und nicht vielmehr ein nur erst durch das Bewusstsein anderer Vorstellungen mögliches Product des psychologischen Processes ist.

vermittelt, psychologisch sich als das Gefühl unmittelbarer Recognition zu erkennen giebt. Von absoluter Gewissheit ist daher die Wahrnehmung des inneren Sinnes nur da, wo die Vorstellung des Zustandes unmittelbar auf den Zustand selber folgt, so dass nicht durch Associationen Störungen hervorgerufen sind. In jedem einzelnen Falle wird diese Gewissheit nur durch eine sorgfältige Schärfung der Aufmerksamkeit zur Absonderung dieser Associationen gewährt. Die innere Wahrnehmung ist desshalb nicht minder objectiv als die äussere, weil ihr Inhalt nur subjective Zustände sind: sondern man kann eher sagen, dass in der inneren Wahrnehmung viel mehr objectiv ist, als in der äusseren. Denn der wahrnehmenden Thätigkeit ist bei der inneren Wahrnehmung der ganze Inhalt in einem vorhergehenden Zustande derselben Seele gegeben, während für die äussere Wahrnehmung nur objective Veranlassungen gegeben sind, in Folge deren sie die in ihr selbst liegenden Functionen zur Production eines an sich dem Inhalt und der Form nach lediglich subjectiven Vorstellungsobjectes entwickelt.

Dieses sind die Quellen, aus denen eine Gewissheit hervorgehen kann, welche nicht nur auf der Nothwendigkeit des psychologischen Mechanismus, sondern auf Beziehungen der erkennenden Subjectivität zu ausserhalb ihrer selbst gegebenen Bedingungen beruht: die Wahrnehmungen des äusseren und des inneren Sinnes und die Bearbeitung derselben durch die logischen Gesetze. Diese subjective Gewissheit nun, welche das Recht hat, ihre objective Gewissheit zu beanspruchen, nennen wir — mit einem sprachverwandten Worte — Wissen.

Das Wissen ist diejenige subjectiv-objective Gewissheit, welche in der logisch nothwendigen Bearbeitung des in der Nothwendigkeit der Anschauung des äusseren und des inneren Sinnes gegebenen Vorstellungsinhaltes beruht.

Gegen diese Terminologie hat sich nur Jacobi gesträubt. Er haftete an der Anschauung der dogmatischen Philosophie, welche das Wissen nur mit der Beweisbarkeit identificirte und desshalb nur abgeleitete Wahrheit kannte, und indem er auch das Wissbare nur das Beweisbare nannte, wollte er für die unmittelbare Gewissheit der Wahrnehmungen des äusseren wie des inneren Sinnes den Namen eines „Glaubens“ anerkannt wissen. Dies widerspricht in der That dem Gebrauche, welchen

die Sprache nun einmal für die beiden Worte eingeführt hat. Aber der Streit wäre somit ein rein terminologischer, wenn nicht Jacobi die „unmittelbare Gewissheit des Glaubens“ im inneren und im äusseren Sinn ganz anders aufgefasst hätte, als es uns nach den befreienden Thaten Kant's möglich ist. Denn Jacobi deutete die unmittelbare Gewissheit der äusseren Anschauung dahin, dass unsere Vorstellung das völlige Abbild eines ausserhalb derselben bestehenden Gegenstandes sei, während doch die Objectivität derselben nur darin bestehen kann, dass die Seele zur Production dieser Vorstellung durch etwas ihr Gegebenes angeregt wird, was jedoch durchaus mit dem Inhalt der Vorstellungen Nichts zu thun zu haben braucht: und Jacobi fasst die unmittelbare Gewissheit der inneren Wahrnehmung so auf, als ob gewisse Inhaltsbestimmungen dieser Wahrnehmung, lediglich weil sie sich in derselben vorfinden, ausserhalb der Seele objectiven Bestand hätten, während doch die Objectivität der inneren Wahrnehmung nur darin besteht, dass die Zustände der Seele, welche darin von ihr selbst wahrgenommen werden, wirklich Zustände derselben sind oder gewesen sind. Allerdings, dass da draussen Dinge sind, ganz wie wir sie vorstellen, und dass übersinnliche Dinge wirklich sind, weil wir in unserer inneren Wahrnehmung die Vorstellung davon und aus dieser Vorstellung entwickelte Gefühle vorfinden, — das allerdings kann man nicht wissen, das kann man nur glauben.

Was das Wissen von allen anderen Thätigkeiten der Subjectivität auszeichnet, ist nicht der Inhalt an sich, welcher vielmehr hier wie überall aus den Functionen der Subjectivität selbst hervorgegangen ist; es ist vielmehr die Art und Weise, wie die Subjectivität zu dieser bestimmten den Inhalt producirenden Anwendung der Functionen bestimmt worden ist. Diese Bestimmung, sonst nur in der causalen Aufeinanderfolge der psychologischen Thätigkeiten beruhend, ist bei Allem, was wir Wissen nennen, aus den erkennenden Functionen der Seele allein in ihrem gesetzmässigen Verlaufe nicht erklärlich, sondern in den Vorstellungsprocess selbständig eingetreten. Die Empfindung davon ist es, welche wir überall die unmittelbare Gewissheit nennen mussten. So weiss sich also die Subjectivität im Wissen in einer lebendigen Beziehung zu etwas ausserhalb ihrer selbst Gegebenem, wenn wir auch daran festhalten müssen,

dass sie nicht annehmen darf, Dinge ausserhalb ihrer selbst seien so wie ihre Vorstellungen: nur die Wahrnehmung des inneren Sinnes giebt ihr die Gewissheit, dass die Zustände, welche sie als die ihrigen denkt, auch wirklich so, wie sie dieselben vorstellt, die ihrigen sind.

Hieraus ergiebt sich auch die Stellung, welche das Individuum zum Wissen hat: das Wissen enthält die vollentfaltete eigne Thätigkeit der Subjectivität und des Individuums selbst, aber die einzelnen Bestimmungen dieser Functionen beruhen auf objectiven Beziehungen. Daher hebt das Wissen das Individuum über sich selbst hinaus und setzt es in lebendige Beziehung mit dem Objectiven. Alles Wissen ist durchaus unpersönlich. Wenn der Glaube der innerste Ausdruck der Individualität, so ist das Wissen ihr Untergang. Im Wissen hat das Individuum aufgehört, es ist die Subjectivität an sich geworden, deren Bestimmungen zur Entwicklung ihrer Functionen nicht in ihr selbst liegen. Der Trieb des Wissens steigert die individuellen Erkenntnisskräfte nur, um das Individuelle darin zu vernichten. Darum ist alles Wissen zugleich ein Genuss und eine Entsagung.

Den methodisch auf die Erkenntniss einer bestimmten Classe von Objecten gerichteten Process der Vorstellungsbildung aus der Bearbeitung der Wahrnehmungsobjecte durch die logischen Gesetze nennen wir den wissenschaftlichen und die systematisch geordnete Darstellung solcher Erkenntnisse eine Wissenschaft. Wollte man, festhaltend an dem strengen Begriff des Wissens als einer objectiven Gewissheit, die einzelnen Wissenschaften, wie sie empirisch vorliegen, einer Prüfung unterziehen, so würde man allerdings finden, dass unendlich Vieles in ihnen nicht Wissen, sondern Wahrscheinlichkeit ist. Man würde sehen, dass die Erfahrung der historischen Wissenschaften in sehr vielen Beziehungen nur eine sehr mittelbare ist und dass auch die schärfste Kritik der Glaubhaftigkeit nicht ein Wissen im strengsten Sinne, sondern nur eine hohe Wahrscheinlichkeit liefert. Man würde sich nicht vorenthalten dürfen, dass gerade die allgemeinsten und höchsten Inductionen der Naturwissenschaft, wie jede Induction, aus der etwas Neues erschlossen werden soll, logisch unvollständig sind und dass der hohe Grad von Wahrscheinlichkeit, zu welchen sie durch die Uebereinstimmung mit den mathematischen Deductionen gesteigert wer-

den, immer doch nur für den Umfang der menschlichen Erfahrung gilt. Man würde endlich zugestehen müssen, dass auch die keuscheste Metaphysik, eben weil sie nur die Bearbeitung des gesammten Erfahrungsstoffes und die Aufsuchung von dessen obersten Bedingungen enthält, gerade soviel Wissen und soviel Wahrscheinlichkeit besitzt, als ihr durch die übrigen Wissenschaften gewährt wird. Aber man muss bei all Diesem bedenken, dass die wissenschaftliche Wahrscheinlichkeit etwas ganz Anderes ist, als die Wahrscheinlichkeit des gewöhnlichen Lebens. Die wissenschaftliche Wahrscheinlichkeit ist ein Verhältniss objectiv erkannter Gründe, nur dadurch unter die Schwelle der vollkommenen Gewissheit herabgedrückt, dass die absolute Vollständigkeit der Erfahrung in Raum und Zeit weder dem Individuum noch dem ganzen Geschlechte gegeben ist, — ein Verhältniss, das in der grossen Mehrzahl der Fälle so überwiegend objective Gewissheit gegen die Möglichkeit einer widersprechenden Erfahrung gewährt, dass es mit Recht der vollkommenen Gewissheit gleich erachtet wird. Was man ausserhalb der Wissenschaft Wahrscheinlichkeit nennt, ist ein buntes Gemisch von Interessevorstellungen, wie sie der psychologische Mechanismus einem Jedem hervortreibt.

Freilich, dem aller menschlichen Erkenntnissthätigkeit inwohnenden Drange, durch das Denken die Bilder von Dingen, welche ausserhalb des Subjects vorhanden wären, in sich aufzunehmen, diesem Wunsche werden die Ergebnisse dessen, was wir objective Gewissheit genannt haben, niemals genügen wollen. Denn verzichten mussten wir darauf, dass der Inhalt unserer Vorstellungen eine Verwandtschaft oder Identität mit irgend etwas ausser der Subjectivität Objectiven besässe: nur die Beziehung der Subjectivität auf ein unbekanntes Objectives vermochten wir zu retten, vermöge deren die Seele die in ihr wohnenden Kräfte und Functionen der Vorstellungsbildung in einer nicht durch sie selbst, sondern durch eben diese Beziehung bestimmten Weise entfalte. Die objective Gewissheit, welche wir in dem Fluss der psychologischen Thätigkeiten zu retten vermochten, besteht nicht darin, dass die Welt so ist, wie wir sie vorstellen, sondern dass die Welt so ist, dass wir sie so

vorstellen müssen, wenn wir sie vorstellen. Alles also, was wir danach von einer objectiven Welt begreifen können, ist nicht das Wesen dieser objectiven Welt selbst, sondern nur die Bestimmungen, welche dieselbe auf unsere Subjectivität ausübt.

So kann denn das Erkennen nur begriffen werden als ein Geschehen, welches in der Seele Statt findet, sofern dieselbe zu etwas ausser ihr Bestehendem in Beziehung steht. Dasselbe aber gilt von jeder Thätigkeit der Seele, wie von jeder Thätigkeit überhaupt. Denn alle Thätigkeit ist Beziehung. Wie es unbegreiflich ist, dass irgend Etwas geschehe, wo nur ein einziges Wesen vorhanden ist, so ist es auch unbegreiflich, wie irgend Etwas in einem beziehungslos vorhandenen Wesen gedacht und vorgestellt werden kann. Wohl mögen auf Grund einer Thätigkeit andere Functionen desselben Wesens lebendig werden und nun ein mächtiger Ablauf immer neu erweckter Thätigkeiten darin eintreten: immer wird der Anstoss zu dieser ganzen Thätigkeitsentfaltung in einer Beziehung des thätigen zu einem anderen Wesen bestehen müssen. Das Vorstellen ist eine Art des Geschehens: ein Geschehen aber ist nur denkbar als die Beziehung zweier Wesen.

So wünschenswerth es daher ist, den metaphysischen Untersuchungen eine Theorie des Erkennens voranzuschicken, damit dieselben nicht in's Unmögliche sich verlieren, so ist doch eine wirkliche Theorie der Erkenntniss erst auf der Höhe der Metaphysik zu vollenden. Mag nun das Vorstellen nach Herbart direct eine Selbsterhaltung der Seele gegen die Störung durch eine Durchdringung mit einem anderen Realen*), oder mag es nach Lotze**) erst ein subjectives Geschehen in Folge eines objectiven Geschehens zwischen der Seele und einem anderen Realen sein, immer ist doch das Erkennen eine Art dessen, was wir metaphysisch „Geschehen“ nennen: und der ganze volle Begriff der Erkenntniss kann daher erst dann gewonnen werden, wenn in der Metaphysik die Art und Weise und die allgemeinen Bedingungen davon aufgezeigt worden sind, wie überhaupt ein

*) Diese gegenseitige Durchdringung der Realen im intellegiblen Raum, wobei in der Seele die Vorstellung als Selbsterhaltung hervorspringt, scheint der wissenschaftliche Begriff davon zu sein, was Jacobi ahnte und gegen den Idealismus geltend machte, wenn er behauptete, dass das Wahrnehmende und das Wahrgenommene im Momente der Wahrnehmung „Eins“ seien.

**) Metaphysik § 64.

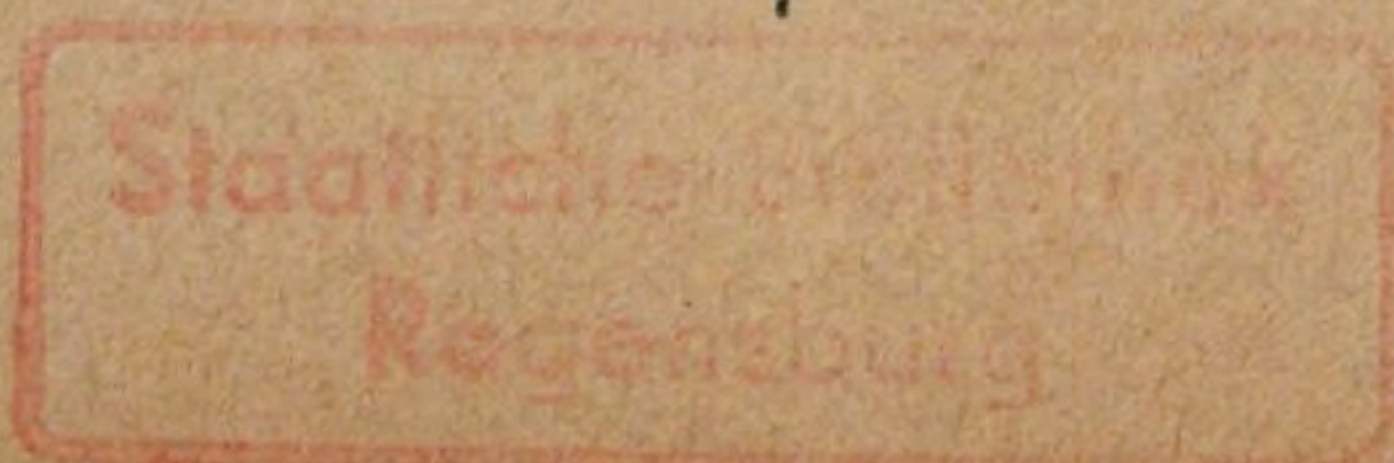
Geschehen begriffen werden kann. Der von Leibniz zuerst gegen Locke geltend gemachten und von Herbart dem Idealismus gegenüber wieder hervorgehobenen Ansicht, dass die Metaphysik sich in der Erkenntnistheorie zu vollenden habe, können wir in dieser Hinsicht nur beistimmen. Wenn die Metaphysik in der Erklärung der Möglichkeit des Geschehens eine ihrer schwersten und letzten Aufgaben zu suchen hat, so muss sie vor Allem auch die vornehmste und werthvollste Art*) des Geschehens, die Erkenntniss, erklären. Wenn dann die Metaphysik in der Erkenntnistheorie gipfelt, so zieht sie damit zugleich ihre eigne Rechenprobe: sie beweist, dass in der Welt, wie sie dieselbe begriffen hat, eben sie selbst, diese Metaphysik, möglich und nothwendig ist.

Hier nun sei es gestattet, zum Schlusse eine der wundesten, aber darum vielleicht auch zugleich werthvollsten Stellen der menschlichen Speculation zu berühren. Wir können das Vorstellen und Erkennen, alle Thätigkeit der Subjectivität, nur begreifen als eine Bestimmung der Seele zur Anwendung ihrer Functionen durch die Beziehung auf ein Objectives, d. h. als ein wirkliches Geschehen, d. h. unter dem Lichte der Causalität. Da in der Seele nicht die Bestimmungen zur einzelnen Anwendung ihrer Functionen liegen, so müssen diese Bestimmungen in einer Beziehung der Subjectivität zu etwas Objectivem beruhen: dieser Schluss, auf dem unser Wissen vom Objectiven ruht, ist nur aus dem Princip der Causalität erschlossen. Die Causalität aber haben wir als die Grundfunction des Denkens erkannt. Folglich ist das Denken nur zu begreifen unter seiner eignen Grundfunction. Hier liegt, scheint es, ein unentfliehbarer Kreis der Subjectivität vor, aus dem nicht einmal die Möglichkeit des Ausweges vorzustellen ist: denn da das Denken sich nur durch sich selbst begreifen kann, so muss es dabei immer wieder innerhalb seiner eignen Grundfunction bleiben. Betrachtet man aber diesen Kreislauf genauer, so ergiebt sich, dass es derselbe ist, der sich zwischen dem Satz vom zureichen-

*) Vergl. Lotze, Mikrokosmos I., 395: „Diese Thatsache, dass der Einfluss des Seienden und seiner Veränderungen in dem Innern der geistigen Wesen dieses Aufblühen einer Welt sinnlicher Empfindungen veranlasst, — — ist eines der grössten, ja das grösste aller Ereignisse überhaupt, neben dessen Tiefe und Bedeutsamkeit alles Uebrige verschwindet, was sonst zwischen den Bestandtheilen der Welt sich ereignen könnte.“

den Grunde des Geschehens und demjenigen des Erkennens darstellte. Die Erkenntniss betrachtet sich selbst als den Erkenntnissgrund für die objective Welt, welche das Causalitätsprincip als Realgrund des Erkennens gesetzt hat.

So wird denn wohl das menschliche Erkennen in diesen Zirkel geschlossen sein. Und doch! wenn man an die beiden Endpunkte eines Durchmessers dieses Kreises die Ursache *A* und die Wirkung *B* setzt, sollte es vielleicht dieselbe Thätigkeit sein, welche von *A* nach *B* als wirkliches Geschehen und über *B* hinaus nach *A* als Erkenntniss zurückläuft? Und wenn vielleicht in dieser kreisenden Thätigkeit die gemeinschaftliche Wurzel jener beiden Sätze läge, so wäre dies ein Punkt, von welchem sich die weiteste Aussicht zur Lösung der philosophischen Cardinalfrage eröffnete: wie tief im metaphysischen Wesen der Welt die Wurzeln des Denkens liegen.



Um Schlagdruck von J. C. Müller in Leipzig.

Windelband, Wilhelm,

Ueber die Gewissheit der Erkenntniss eine psychologisch-
erkenntnisstheoretische Studie

Berlin 1873

Regensburg, Staatliche Bibliothek -- 999/Philos.5431

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11112250-0